PLATON

LES LOIS

(I-II)





PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

TOME XI — 1re PARTIE

Il a été tiré de cet ouvrage :

200 exemplaires sur papier pur fil Lafuma
numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLATON
OEUVRES COMPLÈTES

TOME XI
(*1re partie*)

LES LOIS

LIVRES I-II

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
PAR
ÉDOUARD DES PLACES, S. J.
Professeur à l'Institut biblique pontifical

INTRODUCTION
DE
AUGUSTE DIÈS ET LOUIS GERNET

Auguste DIÈS
Membre de l'Institut
Doyen honoraire et Professeur
à la Faculté des Lettres
de l'Université libre d'Angers

Louis GERNET
Professeur honoraire
de l'Université d'Alger
Directeur d'études
à l'Ecole des Hautes Etudes



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1951

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. A. Diès d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. E. des Places.

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

PLAN ET INTENTION GÉNÉRALE DES *LOIS*

Le texte actuel des *Lois* tient 13 444 lignes dans l'*editio minor* de Tauchnitz, où toutes les lignes, sensiblement égales, portent en moyenne 38 ou 39 caractères, ce qui représente assez bien la contenance de la ligne moyenne des manuscrits de prose. Les *Lois* dépassent ainsi d'environ 2 127 lignes l'étendue de la *République*, et l'on comprend qu'elles aient été, de bonne heure, divisées en douze livres, la *République* étant partagée en dix. Ces douze livres s'échelonnent d'après un plan logique assez apparent, car l'exposé progresse visiblement du plus général au plus particulier.

Si nous cherchons à diviser cet exposé d'après les intentions les plus probables de l'auteur, nous devrons d'abord obéir à l'indication que nous donne la fin du livre III : « édifions en théorie une Cité dont nous nous supposerons les premiers fondateurs ». Ainsi nous regarderons les trois premiers livres comme constituant une introduction générale (3 085 lignes).

Les cinq suivants (IV-VIII ; 5 686 lignes) étudient l'organisation de la Cité : site ; peuplement ; caractère propre de la constitution et de la législation (IV, 826 lignes) ; nombre des citoyens, leur division en classes, distribution des terres et des habitations (V ; 904 lignes) ; élection et fonction des magistrats ; mariages et génération (VI ; 1 428 lignes) ; éducation de la jeunesse (VII ; 1 563 lignes) ; fêtes et jeux, et relations des sexes ; vie économique, laboureurs et artisans (VIII ; 965 lignes).

Les quatre derniers livres (IX-XII ; 4 673 lignes) contiennent un code détaillé : crimes contre les personnes (IX ;

1 267 lignes) ; crimes contre la religion (X ; 1 101 lignes) ; contestations sur les biens ; ventes, tutelles et testaments ; renonciations et interdictions, d'où, par extension, respect dû aux parents ; enfin, toute une queue sur poisons, violences, fous et mendiants, refus de témoignage, avocats (XI ; 1 108 lignes) ; fautes des fonctionnaires ; relations avec l'Étranger ; cautions et contestations ; procès ; funérailles ; tel est le livre XII (1 197 lignes), dont le dernier tiers est une conclusion générale consacrée au conseil nocturne, organe suprême de surveillance et de gouvernement.

Un tel plan, on le voit, est à prendre en gros, sans rien préjuger des répétitions, des digressions, des lacunes ou des désordres que peut comporter son exécution. Les critiques faites à ce propos sont parfois injustes : le manque de liaison entre les deux premiers livres et le troisième n'est réel que pour qui méconnaît le véritable objet du livre III ; il disparaît de même entre le neuvième et le dixième livres dès qu'on veut bien accepter, dans le livre X, la démonstration théologique pour ce qu'elle prétend être, une préface aux lois contre l'irréligion. Les dialogues de Platon n'ont jamais prétendu suivre un plan rigide et mathématique ; plus ils sont longs, et celui-ci est le plus long de tous, plus les digressions y sont une convenance et une nécessité littéraire. Les interlocuteurs y obéissent naturellement aux lois de leur propre personnage, et des vieillards qui conversent en cheminant, pour oublier la fatigue d'une longue route, sont bien excusables d'accueillir, après de grands morceaux de logique abstruse ou de sèches suites d'articles de code, quelque reposante parenthèse, où leur expérience volontiers moralisante n'est pas tenue d'éviter toute redite. Enfin nous savons que Platon est mort sans avoir pu éditer lui-même les *Lois*, et nous sommes ainsi disposés à comprendre que quelques défauts plus ou moins graves aient pu subsister dans le style ou la composition, sans faire tort à l'impression de grandeur et de noblesse qui se dégage de l'ensemble [1].

1. On ne peut raisonnablement mettre en doute la tradition (Diog. Laert. III, 25, 37) qui fait de Philippe d'Oponte l'éditeur des *Lois*. En quelle mesure dut-il, auparavant, faire œuvre soit de metteur en ordre, soit de correcteur ou, parfois, de rédacteur (Suidas s. v. ; Olympiodore, *Prolegomena*, dans l'*Appendix Platonica*

INTRODUCTION (livres I-III).

Un vieillard Athénien, qui demeure anonyme, est en route avec deux autres vieillards, le Crétois Clinias et le Lacédémonien Mégille, pour se rendre de Cnossos à l'antre et au sanctuaire de Zeus. Que vient faire en Crète cet « étranger d'Athènes », sinon chercher, pour notre dialogue sur « la constitution et les lois », un cadre et des personnages appropriés, puisque les lois de Minos et celles de Lycurgue sont les plus célèbres à la fois pour leur sagesse sévère et leur antiquité ? S'il n'a pas de nom, c'est que Socrate ne pouvait paraître ici, lui qui, au dire de Platon, n'a jamais quitté son Athènes que pour de courtes expéditions militaires. Dans le *Sophiste*, l'Étranger était « un vrai philosophe », et venait d'Élée, de l'École de Parménide et Zénon, parce qu'il fallait, devant le groupe socratique, avec la décision la plus respectueuse et la plus rigoureuse, briser le prestige paralysant de l'Éléatisme. Ici, l'Étranger est, lui aussi, rompu aux discussions de philosophie, mais il vient d'Athènes et si, aux yeux des plus anciens commentateurs, il porte de façon si transparente le masque de Platon, c'est qu'il doit critiquer, avec autant de respect et autant de décision, non pas seulement les institutions de Grèce et de Lacédémone, mais celles mêmes de la Callipolis platonicienne. Toutefois, si l'auteur des *Lois* est un Platon assagi par les années, nous verrons qu'il n'est ni désabusé ni découragé.

Bien longtemps avant que Clinias ne parle de la colonie à fonder, l'Athénien, au début même du dialogue, engage l'entretien sur « la constitution et les lois, περί τε πολιτείας καὶ νόμων », ou, plus loin, περὶ νόμων καὶ πολιτείας. Mais c'est des lois, non de la constitution, que parle tout du long le livre I ; des lois et des intentions du législateur. Celui-ci par les repas en commun, les exercices gymnastiques et militaires, ne veut pas former les citoyens seulement au courage, mais à toutes les vertus, et l'ivresse même, en des banquets

de Hermann, t. VI, p. 218), c'est une question où nous ne pouvons entrer ici. Comme littérature la plus récente, voir Kurt von Fritz, art. Philippos von Opus, Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, XIX, 2, col. 2351-2366 (1938).

bien ordonnés, est une partie intégrante de cette éducation. Ainsi le législateur est essentiellement éducateur, et tout le livre II poursuit cette étude générale de l'éducation par les banquets, par tout ce qui est jeu réglé et mesuré, c'est-à-dire par la musique et la danse. Mais, des lois et de la législation, le livre III nous ramène tout de suite aux constitutions, à leurs origines et à leur histoire. Pourquoi? Pour établir « quelle est, pour une cité, la meilleure forme de constitution ; pour un particulier, la meilleure façon de vivre » (702 a/b). Nous ne devons donc pas dire qu'il n'y a pas de connexion entre les deux premiers livres, sur l'éducation civique par la législation, et le livre III, histoire comparée des constitutions. L'Athénien nous le déclare expressément : toute cette histoire, depuis le déluge jusqu'à la théâtrocratie athénienne, n'a été entreprise que pour montrer, dans un mélange heureux de liberté et d'autorité, la condition fondamentale d'excellence d'une constitution. Ainsi « législation, éducation » pourrait être la formule des livres I et II, « mélange et mesure » celle du livre III : leur ensemble est bien une étude générale des conditions d'excellence du couple πολιτεία τε καὶ νόμοι.

LIVRES I ET II : L'ÉDUCATION PAR LE JEU

L'Étranger d'Athènes ne se gênera pas pour faire lui-même le procès de la politique athénienne ; mais il n'ignore pas l'excellence du naturel athénien et l'aisance avec laquelle il porte la vertu, et son adresse est d'en laisser venir l'aveu, comme compliment d'entrée, de la bouche du lacédémonien Mégille : « Les Athéniens, quand ils sont bons, le sont au plus haut degré ; à eux seuls, l'excellence vient de source, sans contrainte, par grâce divine ; elle est, chez eux seuls, vérité de fond et non laborieux placage. » Si nous partons, comme il est juste, des antiques et fameuses lois de Crète et de Lacédémone pour établir les conditions d'une bonne législation, ne soyons donc pas étonnés de nous heurter, dès l'abord, à ce qu'entraîne d'étroitesse et de raideur leur préoccupation de former le citoyen à une vertu qui demeure uniquement et constamment tendue vers la guerre. Toute législation doit bien être éducation, c'est-à-dire formation à la vertu, mais comment réduire la vertu tout entière au seul

courage militaire et à l'endurcissement contre la douleur ? N'est-il pas sage de s'endurcir aussi contre le plaisir, en s'habituant à le goûter sans cesser de le dominer ? Or jouir, c'est se détendre, et jouir tout en dominant sa jouissance, c'est jouer. Toute éducation a comme premier exercice le jeu, toute παιδεία est aussi παιδιά. Ainsi l'exercice même qui joue à frôler l'ivresse sans jamais s'y abandonner, celui des banquets, peut devenir un essentiel éducateur de tempérance, s'il a comme surveillant et comme « pédagogue » un chef sobre et sage. Ainsi l'exubérance même du dionysisme athénien brisera la tension monotone de la législation et de l'éducation dorienne.

Le jeu réglé. Il faut insister sur cette alliance nécessaire de l'éducation et du jeu. Orienter, par le jeu, les goûts et les désirs de l'enfant vers les travaux qu'il devra faire, une fois sorti de l'enfance, n'est encore que cultiver une vocation technique, et tout ce qui est technique demeure, aux yeux de Platon, servile. Mais accorder ainsi, à l'avance, par les habitudes que créent ses jeux et ses divertissements, les sentiments de l'enfant aux futurs décrets de sa raison propre et de la raison commune qu'est la loi, voilà ce qu'est la véritable éducation, la culture de la vocation de citoyen. L'exubérance du mouvement et du geste est, dans tout jeune animal, comme l'explosion spontanée de la vie, mais, chez le petit d'homme, elle est réglable par la mesure et l'harmonie. Ainsi crier et sauter devient, chez lui, chanter et danser ; être éduqué, pour lui, c'est savoir bien chanter et bien danser, c'est-à-dire chanter de beaux chants, danser de belles danses. Mais à quoi se mesure la beauté ? Est-ce au plaisir individuel ou au plaisir de la masse ? Non, mais au plaisir des honnêtes gens, dont la raison ou la loi est la norme, surveillée et définie par le législateur, car le poète n'est qu'un écho servile des jugements de la foule, faillible et changeant comme eux. Aussi le grand mérite, le seul peut-être, de la législation égyptienne est-il d'avoir formulé et fixé à tout jamais, comme lois immuables, les modèles et les types de toute œuvre d'art, spécialement de toute œuvre musicale. Nous n'admettrons donc aucun chant, aucune danse, qui ne doive créer et nourrir, chez l'enfant, le sentiment que plaisir et vertu, beauté et justice sont inséparables.

L'usage de la Crète et de Lacédémone est bien conforme à cette loi, de ne faire traduire, à toute musique et toute danse, que les mœurs des gens de cœur, mais il n'a pas su capter cette lumière que jette, sur la vertu, son alliance native avec le plaisir et le bonheur. Cette joyeuse vérité, nous ne cesserons d'en pénétrer et d'en enchanter l'âme de nos enfants en leur répétant, dans nos chants, nos fables et nos discours, que la vie la plus juste est aussi, au jugement des dieux comme à celui de la loi, la plus plaisante et la plus heureuse.

Les banquets. Tel sera le thème de nos chœurs, danses chantées ou chants dansés, comme à Lacédémone, par trois chorales distinctes, enfants, jeunes gens au-dessous de trente ans, hommes de trente à soixante. Aux deux premières président les Muses et Apollon, mais la troisième sera consacrée à Dionysos, et nous revenons ainsi au rôle indispensable du vin et des banquets dans l'éducation générale de la cité, du moins de toute cité où la liberté des loisirs communs est susceptible d'ordre et d'éducation. Interdit aux jeunes jusqu'à dix-huit ans, permis modérément aux moins de trente, le vin tempérera opportunément l'austérité et la retenue croissante de l'âge. Ainsi les hommes de plus de quarante ans se réuniront en banquets, où ils retrouveront la souplesse de leur jeunesse et, sous le commandement de chefs calmes et sobres, sauront côtoyer et vaincre l'impudence de l'ivresse. Ces chefs du jeu dangereux et nécessaire seront des « plus de soixante ». Ils auront dépassé la musique des chœurs, mais, depuis la cinquantaine, ils en garderont la direction suprême ; de leur expérience chorale tirant et synthétisant les plus hautes leçons, ils jugeront quels tons et quels rythmes conviennent aux différents âges et surtout quels tons et quels rythmes traduisent le mieux les principes et les mœurs qui doivent régir l'éducation de notre jeunesse. Enfin nous avons parlé de fables et de discours ; cette « musique plus haute que celle des chœurs et des théâtres publics », ces compositions libres sur les mœurs que doivent inspirer et prêcher toutes danses et tous chants sont, elles aussi, réservées aux plus de soixante, et nous pouvons, dès maintenant, soupçonner qu'elles sont intimement parentes de celle que Platon nous lègue dans le dialogue des *Lois*.

Guerre et Paix. Telle est, dégagée du détail de l'argumentation et de ses détours et retours aimablement avoués, la teneur essentielle des livres I et II. Mon analyse, serrée à l'excès pour en mieux faire voir la continuité, est loin de prétendre en épuiser la richesse. plus libre, elle se fût attardée avec plaisir sur la vigueur avec laquelle l'Athénien s'oppose à la vision dorienne, que plusieurs appelleraient la vision réaliste, d'une lutte perpétuelle pour l'existence entre les cités et les peuples, et à la politique dictée par une telle vision. Comme toujours, Platon a l'honnêteté, peut-être la coquetterie, de présenter dans toute sa force la thèse qu'il combat et de jeter sur elle, comme dit Clinias, un surcroît d'évidence en ramenant cet état de guerre entre cités à la lutte naturelle incessante entre bourgades, entre individus, entre puissances diverses d'une même âme individuelle. Mais c'est pour opposer, à cette constatation d'expérience, l'idéal d'une paix où se resserre et dure chaque être et chaque société, et qu'une obstinée volonté de concorde retisse sans se lasser, car ce n'est pas la guerre qui est condition de vie et but d'une action raisonnée, c'est la paix. Est-ce là pacifisme aveugle et désarmement paresseux ? Nous savons que non, instruits que nous sommes, par le *Politique* (307 e-308 a), de l'égal danger de ruine que sont, pour une cité, soit la nonchalance du tempérament pacifiste, soit la turbulence du tempérament belliqueux. Ici même, au livre VIII, on rappellera que la condition du bonheur, pour la cité comme pour l'individu, est de ne pas commettre d'injustice envers les autres, mais aussi de ne pas s'exposer à la subir de leur part. Aussi faut-il, au sein même de la paix, s'exercer à la guerre. Exercices qui doivent être les plus proches possible des conditions du combat réel et, par suite, comporter des dangers réels, tels que la loi ait à prendre d'avance la précaution de déclarer involontaires les meurtres commis en de pareils combats. Ainsi, même pour le pacifisme des *Lois*, la paix ne se maintient que par la force militaire et la vigilance. Cela n'empêche pas notre livre I de repousser vivement l'idée, impudente ou naïve, que la victoire soit la preuve certaine d'une législation meilleure ou d'une valeur morale plus haute : les gros États mangent les petits, voilà quelle loi d'expérience trop constante dément cette légitimation instinctive du succès.

Thème d'introduction et thèmes du dialogue.

Il est naturel que nous retrouvions ainsi, au cours des livres qui vont suivre, la plupart des idées touchées dans cette préface : critique de l'amour contre nature, favorisé par les institutions de Crète et de Lacédémone ; classification et hiérarchie des biens ; hiérarchie des vertus ; éducation par le jeu et, spécialement, par la musique et la danse ; nécessité d'en fixer les lois aussi rigoureusement que possible, comme l'a fait l'Égypte ; critique de la musique actuelle et du servilisme néfaste des poètes ; la marionnette qu'est l'homme, et peut-être la farce qu'est sa vie, encore que sa raison doive arriver à la conduire. Il est naturel aussi qu'une division de l'œuvre entière soit déjà esquissée, avec des lois concernant les mariages, les naissances, l'éducation, toute la vie jusqu'à la vieillesse ; l'acquisition et l'usage des fortunes, les contrats, les fautes et les peines auxquelles ils peuvent donner lieu ; les sépultures ; les magistrats, guidés, les uns, par la simple opinion droite, les autres par l'intelligence. Nous n'entendrons plus parler ni des banquets ni du vin : le thème est épuisé dans ces deux premiers livres. C'est qu'il est essentiellement un thème d'introduction, étroitement lié qu'il est à la critique du bellicisme dorien et du rigorisme qui en est la suite ; par cette critique, l'intention générale de la législation platonicienne s'oppose et se définit. A l'endurcissement contre la douleur, elle veut joindre, en effet, l'endurcissement contre le plaisir, ou plutôt la maîtrise du plaisir par l'expérience même du plaisir. N'est-ce pas à cette double épreuve que la *République* (413 d-414 a) soumettait ses gardiens pour choisir, parmi les plus résistants, les futurs chefs de la cité ? Mais la *République*, si consciente qu'elle fût de la hardiesse d'une telle éducation, ne faisait qu'en indiquer d'un trait sobre les avantages : habituer les jeunes hommes à garder la décence au milieu des plaisirs comme au milieu des dangers, à s'y montrer maîtres d'eux-mêmes et partout fidèles à ces lois du rythme et de l'harmonie auxquelles fut dressée leur enfance. Elle ne spécifiait pas les plaisirs choisis pour cette épreuve, elle ne parlait pas des banquets et n'avait donc pas à mentionner la surveillance et les règles qui assureraient leur bonne tenue et leur valeur éducative. Ici, au contraire, les banquets sont, dans l'opposition générale entre dorisme et ionisme, le point de friction le plus vif, et

la préface, où la législation platonicienne se sépare et se libère, se devait d'épuiser le sujet.

LIVRE III

Les déluges périodiques ; la lente remontée de l'humanité aux formes définies de vie sociale et politique ; l'évolution du patriarcat aux constitutions ; les établissements doriens ; la démesure des rois d'Argos et de Messène et l'heureuse séparation des pouvoirs à Lacédémone ; les deux types excessifs : monarchie despotique de Perse, et démocratie licencieuse d'Athènes, et le mélange nécessaire ; telles sont, pour ce livre III, les grandes étapes de l'exposé.

Quand il s'est agi de déterminer la valeur comparée de la justice et de l'injustice, la *République,* nous nous en souvenons, n'a pas trouvé de meilleure méthode que de les étudier dans leur devenir, et, pour saisir et poursuivre ce devenir, de considérer en imagination la naissance et le développement de la cité [1]. Ici de même, où il s'agit de déterminer quel est le meilleur régime de vie pour la cité et, conséquemment, pour l'individu, nous examinerons la genèse et la succession de ces régimes ou constitutions depuis qu'il y a des hommes et des communautés humaines. Ce « depuis » est, en réalité, indéfini, mais, dans un tel indéfini, nous aurons, quand même, un point de départ, car l'évolution de l'histoire humaine au long de cette quasi-éternité se fait par cycles qui se répètent suivant les mêmes lois.

Déluges périodiques.

Le *Politique* (302 a) nous a déjà parlé de cette mer infinie du temps où nombre de cités ont sombré par la faute de leurs pilotes et matelots, alors que certaines survivent et durent par la force innée qu'est leur vouloir-vivre naturel. C'est tout le genre humain que nous considérons ici, périodiquement détruit par des catastrophes générales, puis se reconstituant lentement et, lentement, reconstituant ses trésors d'expérience et de science, renouvelant ses vicissitudes morales et politiques. Ne faut-il pas bien supposer de telles catastrophes, puisque l'éternité des temps écoulés nous laisse,

1. *Rép.*, II, 369 a.

en réalité, si inexperts et si novices, que les plus vieilles découvertes ont à peine deux mille ans, et que tant d'autres sont d'hier ?

Partons d'une de ces catastrophes dont font foi les récits anciens. Prenons, par exemple, le déluge. Les rares rescapés ne pourront être que des pâtres et leurs troupeaux au sommet des montagnes[1]. Toutes les cités de la plaine ou de la côte étant submergées, toute science technique ou sociale et tout instrument de découverte anéantis, c'est de ces pâtres, ignorants de toutes cités, constitutions, législations, que devra repartir le progrès vers la civilisation actuelle, avec ses biens et ses maux. Eux ne sont ni très bons ni très méchants, pas plus que ne le sera leur immédiate postérité. Aucun métal, rien que le bois et de grossiers outils ; pas de moyens de transport ni de commerce, mais la chair et le lait des troupeaux, et la chasse abondante ; cabanes faciles à bâtir, vêtements tissés, vases d'argile : on peut vivre. On est si peu nombreux qu'on a plaisir à se voir ; pas de lutte pour la vie, pas d'or ni d'argent à se disputer, pas de violences ni d'injustices. Innocents et confiants, ils acceptent avec simplicité ce qu'on leur enseigne sur les hommes et les dieux ; s'ils sont moins industrieux, ils sont plus courageux, plus tempérants, plus justes que ne seront ceux de notre temps.

Les « constitutions » successives.

Cet âge, de bonheur facile et de vertu sans grand mérite, n'a pas besoin de législateur ; encore ignorant de l'écriture, il obéit aux coutumes et à ce qu'on appelle les lois ancestrales. Mais la constitution sous laquelle il vit est le patriarcat tel que le pratiquent, par exemple, les Cyclopes d'Homère : pas d'assemblées ni de juges, mais, « au haut des grands monts, au creux de sa caverne, chacun dicte sa loi à ses enfants et femmes, sans s'occuper d'autrui »[2]. La

1. Comparer Jules Verne, Revue de Paris, 1910, p. 449-484 : *L'Éternel Adam.*

2. *Odyssée,* IX, 112-115, trad. Bérard, Belles-Lettres. Patriarcat est l'expression française ordinaire pour cette autorité absolue du père de famille. Mais Platon l'appelle δυναστεία, mot par lequel il entend tout pouvoir personnel qui se transmet par héritage, par succession à l'intérieur d'une famille (*Rép.*, 544 d ; *Lois,* 711 d, 777 e). Toutefois il se rapproche de notre expression avec le

famille grandie groupe ses générations autour de l'ancêtre, et vit ainsi, par elle-même, forme de royauté la plus immédiate et la plus justifiée.

De telles familles en viennent peu à peu à se réunir, cultivent les pentes de la montagne et développent, derrière une enceinte de haies d'épines qui écarte les fauves, les accroissements de l'habitation commune. Or elles sont venues chacune avec son chef, ses mœurs héréditaires, ses usages déjà traditionnels. Les heurts inévitables rendent nécessaire un compromis qui est la première apparition d'une législation : la communauté délègue à quelques élus le soin de trier, dans cette diversité, et de proposer aux chefs de familles les usages sur lesquels pourra se faire l'accord vital. Ces élus seront les législateurs, et la consécration qu'ils feront du pouvoir des chefs ou d'un des chefs de famille sera la constitution de l'aristocratie ou de la royauté.

La troisième forme de constitution apparaîtra quand, bien longtemps après le déluge, les terreurs qu'il engendra étant totalement oubliées, les communautés descendront de la montagne à la plaine. Ainsi, à Dardanie étagée sur les flancs de l'Ida, succèdera « la sainte Ilion », et, çà et là dans les plaines, surgiront beaucoup d'autres cités pareilles. Ce sera la guerre de Troie, la grande guerre, et, au bout de ces

mot πατρονομούμενοι (680 e). Aristote cite, lui aussi, ce passage d'Homère à propos de l'οἶκος (le foyer) et de la κώμη (village de familles), où le plus ancien est naturellement roi. L'association parfaite de plusieurs κῶμαι est la πόλις (*Pol.* 1252 b 28). Platon appelle ici πολιτεῖαι ou constitutions et les « dynasties » qui gouvernent les familles isolées et l'aristocratie ou la royauté dans laquelle se fondent les gouvernements particuliers de chaque famille, une fois que les coutumes isolées se sont fondues en la loi. Mais sa distinction par formes de gouvernements se complique d'une distinction par habitat : d'abord les sommets, puis les penchants des montagnes, enfin la plaine. C'est cette troisième πολιτεία (Ilion succédant à Dardania) qui comprend toutes les formes de πολιτεῖαι ou de constitutions, et nous devons y penser impliquée la démocratie, qui n'est pas nommée ici. Ces πολιτεῖαι successives sont donc des « établissements » successifs (πολιτειῶν καὶ κατοικισμῶν, 683 a 3), si bien que les établissements doriens d'Argos, Messène et Lacédémone seront comptés comme quatrième constitution, encore qu'une forme constitutionnelle nouvelle n'apparaisse vraiment qu'à propos de Lacédémone, dans la séparation progressive des pouvoirs.

dix ans, les retours si mal accueillis : assassinats et massacres, expulsions, retours armés des bannis sous la conduite de Dorieus ; les anciens Achéens sont devenus des Doriens, la suite de l'histoire appartient à la tradition lacédémonienne.

Platon sociologue. Voici donc achevée la première étape de notre vue synthétique sur l'origine et l'évolution des constitutions. Que ce soit une construction, Platon nous le dira lui-même à l'instant, lorsque, avec les royaumes alliés de Lacédémone, Argos et Messène, il se félicitera d'atteindre enfin la réalité historique et les faits et de ne plus avoir à raisonner « à vide » [1]. Est-ce là dire que cette première étape ne fut qu'une construction creuse, au sens où nous entendrions ce mot, et que Platon ne lui reconnaît aucune valeur ? Dans ce cas, nous devrions déclarer sans valeur tout ce qui est recherche des origines, spéculation rationnelle sur ce qui a dû se faire antérieurement à ce que nous savons s'être fait. Ce qui a dû se faire : le déluge ; la disparition de tout acquis social et politique ; la vie primitive, innocemment heureuse, des rescapés ; les « dynasties » familiales, puis les groupes de famille et l'apparition des législateurs ; l'habitat descendant lentement du sommet de la montagne au versant et, plus lentement encore, à la plaine ; tout cela, certes, n'est qu'inférences, déductions successives à partir d'une hypothèse initiale. Mais cette hypothèse n'est qu'une des formes possibles de la catastrophe périodique exigée nécessairement par la pauvreté relative de la civilisation humaine au bout d'une infinité de temps, et chaque déduction successive s'appuie soit sur l'observation ethnographique actuelle, soit sur des témoignages littéraires aussi respectés que celui d'Homère et qui servent au moins de confirmation, soit sur l'observation des tendances instinctives du vouloir-vivre humain. Léon Robin a dit jadis excellemment : « Ce n'est pas par des raisons logiques, ni même purement morales, que Platon explique la formation des sociétés. Jusqu'au moment où l'établissement de lois introduit dans cette genèse la convention et le contrat positif, Platon

1. 683 e : περιτυχόντες γὰρ ἔργοις γενομένοις, ὡς ἔοικεν, ἐπὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἐληλύθαμεν, ὥστε οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν, ἀλλὰ περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν.

n'y voit qu'une réaction spontanée de la nature humaine à l'égard des conditions qualitatives du milieu physique et des variations quantitatives de l'agrégat social[1]. »

Les choix de Platon.

Encore faut-il nous souvenir que la présente construction sur l'origine des communautés sociales ou politiques n'est, ni dans les *Lois* ni dans les autres dialogues, la seule que Platon utilise. Dès le livre IV, ici même, il nous rappellera la légende du règne de Cronos et du gouvernement direct des hommes par les dieux, légende incorporée dans le mythe du *Politique* (272 a/c), résumée d'un trait dans le *Critias* (109 b/c), et qui nous décrit un âge d'or où l'humanité vit dans l'abondance et l'innocence, sans travail, sans craintes et sans constitutions. Décadence ou progrès, paradis terrestre ou lente ascension à la civilisation, c'étaient là deux thèmes souvent traités dans la tradition littéraire[2]. Soit comme artiste, soit comme doctrinaire, Platon ne pouvait se priver ni de l'un ni de l'autre. Nous avons vu, dans le *Politique*, la succession du règne de Cronos et du règne de Zeus interprétée par deux états successifs du monde, tantôt conduit en son mouvement par l'impulsion directe de Dieu, tantôt abandonné à sa propre gouverne et recommençant sa route en sens inverse : ainsi, pour l'humanité, succède, à une vie sans travail ni souci ni autre gouvernement que celui des dieux pasteurs, une vie où, laissée à son dénuement, elle doit, sous l'aiguillon du besoin, conquérir par elle-même sa subsistance et son progrès ; mais son inexpérience, naturelle dans une transition si brusque, est aidée par les leçons et les dons des dieux, le feu, les arts, les semences et les plantes[3]. Parmi les fléaux qui détruisent périodiquement l'humanité, le début du *Timée* cite les deux plus graves, le feu et l'eau ; leurs effets inverses sur l'Égypte et la Grèce et, comme ici, la survivance périodique des seuls illettrés, par quoi est anéantie toute histoire, y compris l'histoire d'une glorieuse Athènes qui, anté-

1. *Platon et la science sociale*, Revue de Métaphysique et de Morale, t. XX, 1913 (actuellement, *La Pensée hellénique des origines à Épicure*. Paris, 1942, p. 176-230. Je cite p. 191).

2. Cf. notre Notice au *Politique*, p. xxxvi-xli.

3. *Ib.*, p. xxx et suiv.

rieurement au plus grand déluge, réalisait à l'avance la cité parfaite de la *République*. Le *Critias*, revenant à cette cité parfaite que fut l'antique Athènes, rappelle cet âge privilégié où les dieux paissaient directement les hommes et les guidaient « par le gouvernail de la persuasion », mais aussi, au moins en Atlantide, l'affaiblissement progressif de l'influx divin et la décadence morale. Si notre livre III des *Lois*, après le livre III de la *République*, reconstruit rationnellement la genèse des gouvernements, le livre IV reviendra au mythe du règne de Cronos, au gouvernement direct de l'humanité par des « démons », gouvernement que doit imiter l'humanité d'aujourd'hui en faisant régner la légalité (713 b/e)[1].

Ainsi Platon transpose à son propre plan les deux thèmes littéraires : paradis primitif et civilisation donnée gratuitement, sauvagerie primitive et civilisation lentement conquise. Il adopte à la fois la conception mythique et la conception rationnelle et, pour en tirer la leçon qu'il désire, les étage chronologiquement : l'âge d'or ou gouvernement direct des dieux précède la décadence et la catastrophe ; après celle-ci, vient le dénuement de l'humanité, sa remontée laborieuse et lente. Non que l'âge d'or soit, pour le réformateur qu'est Platon, forcément l'âge parfait. Il est l'âge de l'innocence, innocence naturelle et sans mérite, que l'aspiration vers la sagesse et l'exercice de la philosophie sont seules capables d'élever au-dessus de sa simplicité native, un peu bêtasse : Platon ne dément point le dédain des générations jeunes pour l'antique et le désuet[2]. La remontée après les catastrophes passe elle-même par un palier qui reproduit, à sa façon, cet âge de Cronos ; notre livre III des *Lois*, tout comme le livre III de la *République*, nous présentent une société primitive qui vit, simple, heureuse et vertueuse, dans une abondance

1. *Timée*, 22 et suiv., *Critias*, 109-110, 122 a et les Notices d'A. Rivaud. Dans *Critias*, les dieux qui gouvernent du haut de la poupe οἷον οἴακι πειθοῖ (109 c), et l'affaiblissement de l'influx divin (121 a) sont, parmi d'autres, des souvenirs indéniables du mythe du *Politique* (272 e-273 c).

2. *Euthydème*, 287 b : « tu es radoteur à ce point ? οὕτως εἶ Κρόνος ; », cp. Aristophane, *Nuées*, 929 et suiv. et scholie ; *Plutus*, 581. Cf. la note de Méridier à ce passage de l'*Euthydème* (p. 167).

frugale. Mais ses vertus ne lui viennent que de sa simplicité. Si supérieure que soit cette innocente vertu à la perversité de l'âge actuel, il lui manque la tentation et la souffrance, d'où seulement surgit, chez Platon, l'aspiration vers la vraie justice : telle est la leçon qu'il nous donne partout, et dans ses mythes et sans mythes[1] !

Des royaumes doriens à l'invasion perse.

Ainsi, au bout de cette histoire hypothétique, encore que raisonnablement reconstruite, de l'évolution sociale et politique des premiers âges, nous voici, avec la chute de Troie et l'invasion dorienne, providentiellement ramenés aux propos vers lesquels tourna tout de suite notre discussion sur les *Lois*, à savoir la musique, l'usage des banquets, les institutions et la politique commune de Lacédémone et de la Crète. A travers les méandres du discours et d'infinies distances de temps, nous avons, en effet, étudié trois constitutions successives, et voici cette quatrième cité[2] ou plutôt cette nation qui se présente devant nous comme une institution non seulement ancienne, mais permanente et actuelle. Si nous pouvons, en poursuivant toute cette évolution depuis son début, comprendre ce qu'il y eut de bon ou de mauvais en ces fondations, quelles lois sont le salut de ce qui dure ou la ruine de ce qui périt en elles, et quels changements il suffirait d'y faire pour assurer le bonheur d'une cité, cette longue recherche n'aura pas été vaine. Ainsi Platon nous avertit, dès le début, que cette revue des institutions humaines est, pour lui, non de l'histoire pour l'histoire, mais un moyen de découvrir ou de véri-

1. Pour l'innocence par simplicité, *Lois*, 679 c ; voir la vie purement matérielle, un peu gloutonne (ἐμπιπλάμενοι, *Polit.*, 272 c, εὐωχήσονται, *Rép.*, 372 b) du peuple de ces âges d'or et leur manque d'inquiétude philosophique, et comparer le choix des vies avant la réincorporation, où ceux qui choisissent le plus mal manquent à la fois d'avoir philosophé (ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα) et d'avoir dû faire effort et souffrir (ἅτε πόνων ἀγυμνάστους), *Rép.*, X, 619 c/d.

2. Quatrième cité, dans la série des établissements successifs après le déluge, mais pour la comparaison des constitutions et la discussion de leur valeur, on fera toujours des groupes de trois : Lacédémone entre Argos et Messène, Lacédémone entre la Perse et Athènes.

fier, sur des siècles d'expérience humaine, les grands principes de la sagesse politique (682 e-683 b).

Ainsi parvenu à des faits historiques, Platon prouve sa thèse. Les premiers royaumes doriens avaient apparemment toutes les chances de succès : un serment de secours mutuel protégeant et les peuples contre tout accroissement du pouvoir royal et les rois contre toute révolte des peuples ; ni partage des terres à refaire ni vieilles dettes dont l'abolition s'imposât ; trois rois frères, une armée puissante, confiante en ses forces éprouvées. Or tout croula, sauf à Lacédémone, qui, depuis lors, n'a cessé d'avoir à guerroyer contre les deux autres royaumes [1]. Et ce qui ruina la constitution et les lois d'Argos et de Messène, et perdit leurs rois, ce ne fut ni le manque de courage ou d'expérience militaire chez eux ou leurs sujets, mais leur propre ignorance de la grande loi de la mesure, sauvegarde de toutes entreprises humaines [2]. Comme toujours, ce fut la tête qui corrompit le reste [3] ; les

1. 686 b : καὶ τοῦτο δὴ (Lacédémone) πρὸς τὰ δύο μέρη πολεμοῦν οὐ πώποτε πέπαυται μέχρι τὰ νῦν. Il faudra nous souvenir, pour apprécier le jugement de Platon sur le retard des Lacédémoniens à Marathon, de cet état de guerre endémique qui, à son idée, subsista sans cesse entre Lacédémone et Messène.

2. Sur le rôle que joue la loi de la mesure dans le livre III des *Lois* en particulier, voir notre Notice au *Politique*, p. XLV et suiv. et noter ici la suite des expressions τὸ μέτριον τοῦ ἀμέτρου πλέον (690 e), διὰ πλημμέλειαν καὶ ἀμουσίαν (691 a), παρεὶς τὸ μέτριον (691 c), γνόντας τὸ μέτριον (691 d), εἰς τὸ μέτριον μᾶλλον συνέστειλε (691 e), ἡ βασιλεία σύμμειχτος γενομένη καὶ μέτρον ἔχουσα (692 a), ὅρκοις μετριάσαι... μετριάσαι τὰς ἀρχάς (692 c), οὐδετέρα τὰ μέτρια κέκτηται (693 e), τῆς μέτρον ἐχούσης ἀρχῆς (698 b), λαβόντες δὲ αὐτῶν ἑκατέρας μετριότητά τινα (701 e).

3. 683 e « Une monarchie est-elle jamais détruite, aucun gouvernement fut-il jamais détruit autrement que par eux-mêmes ? Al ons-nous l'oublier maintenant, alors que nous l'affirmions peu auparavant, quand nous nous sommes trouvés discuter là-dessus ? » Or on a beau chercher dans les livres précédents des *Lois*. C'est dans la *République*, livre VIII, 545 d, que se trouve le parallèle le plus clair, à propos des constitutions qui dégénèrent : τόδε μὲν ἁπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται. I. Bruns (*Platos Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippus von Opus*, Weimar, 1880, p. 65) profite naturellement de ce renvoi à une conversation précédente, introuvable dans

rois furent les premiers à violer la convention jurée, à vouloir pousser à bout leur pouvoir, et la discorde ainsi introduite ruina non seulement eux-mêmes et leurs deux royaumes, mais aussi le prestige de la Grèce alors si éclatant. Téménos, Cresphonte et les législateurs de ce temps, quels qu'ils fussent, s'imaginèrent à tort que c'était assez de la religion du serment pour arrêter un jeune souverain sur la pente de la tyrannie ; ils ignorèrent quelle infaillible perversion contient pour lui le pouvoir absolu et quelle ruine certaine pour sa puissance.

Sagesse qui nous paraît, à nous, facile, mais après coup, après la leçon que nous donne l'heureux privilège de Lacédémone. C'est un dieu, en effet, qui, prévoyant l'avenir, tempéra l'autorité royale en la divisant entre deux fils jumeaux. C'est un homme assisté des dieux qui, l'estimant encore trop ardente, corrigea cette autorité de naissance en lui opposant l'autorité de l'âge et donna, aux vingt-huit gérontes, droit de vote égal à celui des rois dans les questions les plus graves. Enfin, un troisième sauveur, pour ôter au pouvoir ce qui lui restait encore d'excès et de gourme, lui imposa comme frein l'institution des éphores, dont le choix était, en somme, une sorte d'élection par le sort. Voilà quels mélanges et quels tempéraments successifs assurèrent, à Sparte, le salut de la royauté et, par celle-ci, le salut de tout le reste (691 d-692 a).

Si de pareilles mesures avaient pu être prises à Messène et Argos, de façon à unir et, en même temps, modérer l'un par l'autre les pouvoirs des trois royaumes, jamais aucune invasion, perse ou autre, ne serait venue insulter la Grèce. Or, malgré de belles victoires et sur terre et sur mer, la défense contre l'invasion perse fut loin d'être brillante. Lacédémone seule promit son concours. Quant aux deux autres, elles étaient tombées si bas que Messène guerroya, mais contre Lacédémone, et fit tout pour empêcher son secours effectif, et qu'Argos, puissance prédominante aux beaux jours de la conquête et du partage, ne répondit même pas à l'appel contre le Barbare. Sans le commun esprit de résistance d'Athènes et de Lacédémone, la servitude eût opprimé la Grèce entière et fait d'elle un mélange confus de

nos *Lois* actuelles, pour fortifier sa thèse d'un rédacteur bouleversant la suite naturelle des livres.

toutes races, Grecs parmi les Barbares et Barbares parmi les Grecs, tel que le réalise aujourd'hui l'oppression perse chez les Grecs d'Asie. Tout cela pour avoir ignoré qu'il ne faut jamais établir d'autorité trop grande ni trop absolue, qui ruine ce par quoi se sauve une cité : l'amitié mutuelle entre les citoyens, la prudence et la liberté (693 c).

Les Lacédémoniens à Marathon.

Tel est donc le récit des *Lois* et tel le commentaire. Ce qui, au premier abord, y choque le lecteur, c'est la partialité en faveur de Sparte, contre Argos et surtout contre Messène. La lutte vigoureuse menée par celle-ci contre Sparte à la veille même de Marathon n'est-elle vraiment qu'invention spartiate, continuation de l'hypocrite propagande de l'oppresseur contre sa victime ? Platon ne ferait alors qu'adopter de bonne foi la version du parti auquel vont naturellement son admiration et ses sympathies [1]. Mais, au livre VI, il rappelle lui-même, occasionnellement, les fréquentes révoltes de la Messénie (777 c). L'une d'elles n'a-t-elle pu être suscitée par le roi Cléomène quand, pour faire échec aux éphores ses adversaires, il soulevait les Arcadiens contre Sparte (Hérodote, VI, 74) ? L'hypothèse est plausible, encore qu'aucun texte ne l'appuie [2]. En tout cas, quelques pages plus loin dans ce même livre III des *Lois*, quand il veut illustrer l'excellente influence de l'ancienne constitution athénienne et faire ressortir l'héroïsme qu'elle rendit possible, Platon répète qu'aux appels d'Athènes personne ne répondit, sauf les Lacé-

1. Cf. F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris, 1933, ch. VIII : « Platon est au nombre de ceux qui ont, pour ainsi dire, trouvé l'amour de Sparte dans leur berceau même. » (p. 218).

2. L'idée est émise par Ehrenberg, Pauly-Wissowa III A 2, col. 1835 : « Dieser Konflikt zwischen den Königen, der zugleich einer zwischen König und Regierung war, wurde zum wirklichen Kampf, in dem Kleomenes die Arkader und warscheinlich auch die messenischen Heloten gegen S. aufwiegelte (vgl. Herod. V, 49, 8, Plat., *Ges.* VI, 692 d. e. 698 e, 777 c), dann aber sich bewegen liess, friedlich heimzukehren. » Le texte d'Hérodote V, 49, 8, contient seulement l'exhortation d'Aristagoras aux Spartiates de différer la guerre contre les Messéniens « qui leur sont égaux en force » et contre les Arcadiens et les Argiens, pour une expédition, bien plus fructueuse, en Perse.

démoniens[1]. Ainsi Platon ignore le secours platéen, alors qu'Hérodote l'atteste[2]. Mais Platon n'est pas le seul à ignorer les Platéens : Isocrate, *Panég.* 86, et Lysias, *Or. fun.* 23, font de même et racontent que les Athéniens n'attendirent pas leurs alliés. En de tels textes, les alliés que les Athéniens n'attendent pas sont probablement les Lacédémoniens, et les Platéens ne sont pas mentionnés parce qu'ils font corps dans la force athénienne, dont ils constituent tout au plus un dixième. Amis fidèles depuis le traité de 510/9, ils devaient faire figure d'auxiliaires et de protégés plutôt que d'alliés d'Athènes[3]. En tout cas, l'orgueil athénien, après Marathon, dut être vite porté à oublier leur secours, encore qu'avec leur part de butin les Platéens eussent élevé à Athènes un temple à Athéna Areia, avec une statue d'Athéna faite par Phidias[4].

Les Lacédémoniens, continue Platon, « entravés qu'ils étaient par la guerre qu'ils soutenaient alors contre les Messéniens, ou, peut-être, par quelque autre obstacle, nous ne savons au juste lequel, n'arrivèrent, d'ailleurs, que le lendemain de la bataille » (698 e). Cette arrivée des Lacédémoniens au lendemain de la bataille est soulignée ici pour bien marquer l'isolement et le courage des Athéniens, exactement comme elle l'était, bien antérieurement, dans la pièce d'éloquence patriotique du *Ménexène* (240 c). Ce n'était d'ailleurs que la simple vérité, telle, à peu près, que la raconte Hérodote. Chez celui-ci, la cause du retard est un scrupule rituel, qui empêche les Spartiates de se mettre en mouvement avant la pleine lune[5]. Or Platon a lu Hérodote : dans cette même page (*Lois*, III, 698), c'est d'après Hérodote

1. Lois 608 d ; cf. *Ménexène*, 240 c.

2. Hérodote, VI, 108 ; cf. Cornelius Nepos, *Miltiades*, 5.

3. Cf. Hérodote VI, 108 : ἱκέται ἱζόμενοι ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐδίδοσαν σφέας αὐτούς. Les Lacédémoniens ont refusé de les protéger et leur ont conseillé « de se donner aux Athéniens ».

4. Pausanias, IX, ch. 4-5.

5. Hérodote VI, 106 : τοῖσι δὲ ἕαδε μὲν βοηθέειν Ἀθηναίοισι ἀδύνατα δέ σφι ἦν τὸ παραυτίκα ποιέειν ταῦτα, οὐ βουλομένοισι λύειν τὸν νόμον· ἦν γὰρ ἱσταμένου τοῦ μηνὸς εἰνάτη, εἰνάτῃ δὲ οὐκ ἐξελεύσεσθαι ἔφασαν μὴ οὐ πλήρεος ἐόντος τοῦ κύκλου. Cette interdiction de se mettre en route entre le 9 ou n'importe quel jour suivant et la pleine lune était probablement limitée au mois Carneion (Stein, *ap.* Macan, *Herodotus, the fourth, fifth and sixth books*, London, 1895, I, p. 362, *ad loc.*).

qu'il raconte la mission de Datis contre Érétrie et contre Athènes. Pourquoi oublie-t-il donc ou bien ignore-t-il donc si désinvoltement ce motif religieux du retard, sinon parce qu'il le juge trop mesquin au regard du motif vraiment militaire que lui fournit une autre tradition ? Avant Marathon, avant la situation imprévue des armées, la décision aussi imprévue de Miltiade et les proportions morales que prit si vite la victoire, ce retard par scrupule rituel était normal et défendable. Il ne l'était plus guère, sinon dès le lendemain, au moins plus tard, quand la rupture étant complète entre Athènes et Sparte, on fut trop facilement porté à interpréter ce scrupule en prétexte ; et Platon, disposant d'une explication proprement militaire et qu'il croit fondée, ne se préoccupe pas de l'autre [1].

La constitution de Lacédémone.

A la démesure qui perdit Argos et Messène, Platon, nous l'avons vu, oppose les tempéraments successifs qui sauvèrent et la royauté et la cité de Sparte. L'exposé qu'il fait ici est en désaccord avec celui que nous trouvons dans la *Lettre VIII*, et peut-être ce désaccord même est-il instructif. D'après les *Lois*, l'actuelle constitution de Sparte s'explique par trois réformes progressives : une chance divine fait que le pouvoir se partage entre deux jumeaux royaux ; un homme divin institue les vingt-huit gérontes ; un troisième sauveur institue les éphores. Comment naquit à Sparte cette double royauté, qu'un conte étiologique essaie d'expliquer par les deux jumeaux nés d'Aristodème et d'Argeia (Hérodote VI, 51), nous sommes, aujourd'hui encore, incapables de faire, là-dessus, autre chose que des hypothèses [2]. L'homme divin,

1. Cf. A. Jardé, *La formation du peuple grec*, et sa mise au point très sensée : « En réalité, Sparte et Athènes ont été d'accord pour combattre, la fortune a favorisé les Athéniens en leur réservant les risques du combat et les honneurs de la victoire. » (p. 335), Mais, même parmi les historiens modernes, il y a eu des doutes soit sur l'ardeur, soit sur la bonne foi des Spartiates ; quant à ceux-ci, qui félicitèrent les Athéniens sur le champ de bataille, ils ne furent pas longtemps sans éprouver quelque envie, qui se traduisit par la querelle à propos des otages d'Egine (Macan, I, p. 36 ; II, p. 100-101, p. 112 et suiv.).

2. Glotz, *Histoire Ancienne*, I, p. 336 et suiv. — Ehrenberg,

ici, est naturellement Lycurgue. Chez Hérodote (I, 65), il est l'instituteur non seulement des gérontes, mais aussi des éphores. Il l'est de même dans la *Lettre VIII* : « Il vit que ses parents à Argos et Messène étaient parvenus de la royauté à la tyrannie et avaient ainsi causé, chacun de leur côté, leur propre ruine et celle de leur cité. Alors, craignant à la fois pour sa patrie et pour sa famille, il apporta, comme remède, l'institution du sénat et le lien des éphores, salutaire au pouvoir royal » (354 b, tr. Souilhé). Il l'est aussi chez Xénophon (*Rep. Lac.*) et chez Isocrate (*Panathen.* 165/6). Mais Aristote (*Polit.* 1313 a 26) et, à sa suite, Plutarque (*Lycurgue*, c. 7) font, de l'éphorat, comme les *Lois* de Platon, une institution postérieure et l'attribuent à Théopompe (fin du VIIIe s.). Entre ces deux traditions, nous pouvons peut-être conjecturer quelles raisons ont déterminé les choix opposés des *Lois* et de la *Lettre VIII*. Ce qui intéresse les *Lois*, c'est la constitution de Sparte ; ce qui intéresse la *Lettre VIII*, c'est la possibilité, pour un tyran sage, de transformer sa tyrannie en royauté modérée. Aussi la *Lettre VIII*, renouvelant pour les amis de Dion mort les conseils que Platon donnait jadis à Dion vivant, insiste-t-elle sur le rôle personnel de Lycurgue et, pour cela, choisit la version qui lui attribue la transformation totale du pouvoir [1]. Les *Lois*, au contraire, détaillent cette

art. *Sparta* (*Geschichte*) Pauly-Wissowa III A, 2 : « Alle Hypothesen über die Entstehung des Doppelkönigtums... stehen auf ganz unsicheren Boden. » (col. 1376). Chez Hérodote « le premier historien qui prononce un nom d'homme » (Glotz), l'oracle salue Lycurgue plutôt comme dieu que comme homme, comparer : « φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμειγμένη θείᾳ τινὶ δυνάμει », *Lois*, 691 e. Nous n'avons pas à entrer ici dans les discussions modernes. Outre les histoires générales, cf. Jardé, *Formation du peuple grec*, p. 172 et suiv. ; Szanto, art. *Ephoroi* ; Pauly-Wissowa V, 2 col. 2850-64 ; Kahrstedt, art. *Lykurgos* (7) *ib.* XIII, 2, col. 2442-45, qui note l'indépendance primitive de la constitution spartiate à l'égard de Lycurgue : chez Tyrtée (fr. 9) et dans nos *Lois* (624 a) le fondateur est Apollon.

1. Il ne suffit pas de dire (Wilamowitz, II[1], p. 304 ; Souilhé, Notice, p. XXII/XXIII) « que l'écrivain suit ici plutôt l'esprit que la lettre de l'histoire en attribuant d'une façon générale à Lycurgue la constitution lacédémonienne comme on attribuait à Solon la démocratie athénienne ». La *Lettre VIII* explique elle-même pourquoi elle met sur Lycurgue seul toute la transformation de la constitution : « Tout d'abord..... j'engagerais tout tyran à éviter le nom et

transformation ; aussi choisissent-elles la version des trois sauvetages successifs, qui s'accorde si bien avec le rôle que joue le trinaire dans tout l'exposé du livre III : les trois constitutions qui précèdent la « nation » dorienne ; les trois royaumes d'Argos, de Messène et de Lacédémone ; enfin, la constitution idéale de Lacédémone, tenant le milieu entre les aberrances extrêmes, Athènes et la Perse ; en Perse, les trois figures prédominantes de Cyrus, Darius et Xerxès ; pour toute cité et toute constitution, la perfection résultant d'une triple condition, amitié mutuelle, prudence et liberté [1].

C'est, en effet, pour démontrer une thèse que, Platon nous le répète (701 c 5-702 b), a été construite toute cette histoire de l'humanité. La démonstration culmine dans le triptyque final : type de l'autorité monarchique excessive, la Perse ; de la démocratie excessive, Athènes ; du sage mélange de monarchie et de démocratie, Lacédémone. La modération de Cyrus libère les Perses, étend leur empire, fait régner, outre la liberté, l'amitié mutuelle et l'intelligence. Mais toujours en guerre, il n'a rien d'un éducateur [2], laisse gâter ses fils par les femmes ; Cambyse tuera son frère, deviendra fou furieux et ruinera l'empire. Darius n'a pas été élevé en fils de roi ; aussi gouverne-t-il sagement, divise le pouvoir en sept satrapies, fait régner, entre Mèdes et Perses, l'égalité et la concorde, et regagne ainsi à l'empire plus que ne lui avait fait perdre Cambyse. Mais il élève Xerxès comme fut élevé Cambyse, et, depuis lors, jamais la Perse n'eut un grand roi, car être élevé en fils de tyran, en fils de riche, est perdre toute chance de vertu. Lacédémone a eu ce mérite de ne pas faire, pour les honneurs ni l'éducation, de distinctions entre le riche et le pauvre, le particulier et le roi, une fois sauvegardés les classements créés par sa constitution première,

la chose et à transformer, si possible, son pouvoir en royauté. Or c'est possible, comme l'a montré en fait le sage et vertueux Lycurgue : il vit etc. ».

1. Les mots changent parfois, mais le trinaire demeure : ἐλευθερία, φιλία, φρόνησις (593 c/e), δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν (694 c), τὸ ἐλεύθερον λίαν ἀφελόμενοι τοῦ δήμου, τὸ φίλον ἀπώλεσαν καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει (697 c), ὅπως ἡ... πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἕξει (701 d 9).

2. Il y a là peut-être une pointe contre la *Cyropédie* de Xénophon.

divinement inspirée. Nulle cité n'assurera son salut si elle ne règle son estime et ses faveurs sur la juste hiérarchie des biens : biens de l'âme, biens du corps, biens de la fortune. Aussi la puissance des Perses n'a-t-elle cessé d'aller en s'affaiblissant, parce que la tyrannie grandissante des rois a supprimé, en même temps que la liberté, toute amitié mutuelle et tout esprit de communauté. Au lieu de viser au bien commun, ils n'ont cherché qu'à étendre leur pouvoir personnel ; portant partout le fer et le feu, ne respirant et n'inspirant que la haine, ayant ruiné, dans leur propre peuple, tout patriotisme et toute bravoure, ils n'ont plus eu, malgré leurs millions de sujets, de recours que dans les mercenaires ni, en fait, reconnu de valeur qu'à l'argent. Voilà donc manifeste le mal qui ronge la Perse actuelle : l'excès de despotisme, l'excès de sujétion.

Si, dans ce tableau vigoureux de la décadence perse, il y a quelques fausses touches, elles ne sont pas des fautes personnelles de Platon : d'après certains modernes, la folie et la cruauté de Cambyse ne seraient peut-être qu'invention de la tradition grecque[1]. Mais la décadence de l'empire perse n'était pas une invention ; vingt ans tout au plus après le moment où Platon la commente, viendra l'effondrement[2].

A la monarchie despotique fait pendant la liberté sans frein. Quand l'invasion perse menaça de submerger la Grèce et l'Europe, Athènes était régie par la vieille constitution censitaire à quatre classes ; la liberté y était limitée par une servitude volontaire, car un despote intérieur, le respect, courbait les âmes sous le joug des lois, et l'épouvante suscitée par l'immense déploiement de la force ennemie, sur terre et sur mer, ne fit que resserrer la discipline et la concorde. Dix ans avant Salamine, Datis arrivait, chargé, au péril de sa tête, de ramener, en troupeau d'esclaves, les habitants d'Athènes et d'Érétrie. Quand, très vite maître d'Érétrie, il fit courir l'annonce fanfaronne du coup de filet exhaustif qui avait raflé par masses les Érétriens, à cette rumeur,

1. Al. Moret, *Histoire de l'Orient*, p. 756. Mais Lehmann-Haupt (art. *Kambyzès*, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop*. X, 2, col. 1810-1823) montre que les sources perses confirment la tradition grecque.

2 En 331, la victoire de Gaugamèles livre à Alexandre Babylone, Suse et Persépolis.

venant on ne sait par quelle voie avec ses détails vrais ou faux, la Grèce épouvantée se terra ; les Lacédémoniens, unique secours qui répondit à l'appel d'Athènes, retardés par Messène ou par quelque autre obstacle, n'arrivèrent que le lendemain du combat. Darius mort, ce fut, pour venger Marathon, la flotte innombrable de Xerxès, et le percement de l'Athos, et le pont de bateaux sur la mer d'Hellé, et la certitude, pour les Athéniens, de n'avoir à compter que sur eux-mêmes et sur les dieux. Le salut leur vint et de cette certitude, et de la mutuelle amitié qu'elle resserra, et du vieux sentiment d'honneur qu'entretenait le constant respect des lois ; crainte sacrée, sans laquelle ils n'auraient sauvé ni leurs temples ni leurs tombeaux ni leur patrie ni l'indépendance du monde grec (699 d).

Inutile de revenir ici sur l'unique bonne volonté des Lacédémoniens et les causes de leur retard. Quant à l'ordre donné à Datis sous menace de mort, quant au coup de seine exhaustif, à la chaîne tendue par les soldats se donnant les mains à travers toute l'Érétrie (698 d 5), les *Lois* ne font ici que répéter le *Ménexène* (240 a/b). Or ce que le *Ménexène* ajoute, sur ce coup de seine, à ce que dit Hérodote VI, 94, à propos d'Athènes et de l'Érétrie, est conforme, trait pour trait, à la description que donne Hérodote VI, 31 à propos de Chios, Ténédos et Lesbos[1]. L'opération était tout autant, mais pas plus impraticable à Érétrie que dans ces îles[2].

1. ὡς ἑκάστην (νῆσον) αἱρέοντες οἱ βάρβαροι ἐσαγήνευον τοὺς ἀνθρώπους. σαγηνεύουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον· ἀνὴρ ἀνδρὸς ἁψάμενος τῆς χειρὸς ἐκ θαλάσσης τῆς βορηίης ἐπὶ τὴν νοτίην διήκουσι, καὶ ἔπειτα διὰ πάσης τῆς νήσου διέρχονται ἐκθηρεύοντες τοὺς ἀνθρώπους (Hérod. VI, 31)... διηρευνήσατο δὲ αὐτῶν πᾶσαν τὴν χώραν, ἵνα μηδεὶς ἀποφύγοι, τοιούτῳ τρόπῳ· ἐπὶ τὰ ὅρια ἐλθόντες τῆς Ἐρετρικῆς οἱ στρατιῶται αὐτοῦ, ἐκ θαλάττης εἰς θάλατταν διαστάντες, συνάψαντες τὰς χεῖρας διῆλθον ἅπασαν τὴν χώραν, ἵν' ἔχοιεν τῷ βασιλεῖ εἰπεῖν ὅτι οὐδεὶς σφᾶς ἀποπεφευγὼς εἴη (*Menex.* 240 b)..... καί τινα λόγον εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν ἀφῆκεν φοβερόν, ὡς οὐδεὶς Ἐρετριῶν αὐτὸν ἀποπεφευγὼς εἴη· συνάψαντες γὰρ ἄρα τὰς χεῖρας σαγηνεύσαιεν πᾶσαν τὴν Ἐρετρικὴν οἱ στρατιῶται τοῦ Δάτιδος (*Lois* 698 d 2-5).

2. « There are material objections to the statement. Stein, by no means given to picking holes in Hdt., remarks that, impossible as it might have been to apply the *Sagene* in Ionia, it would have been still more impossible to apply it « on the islands of the Aegean with

Que des rumeurs de pareils coups de filet aient couru dans tous les pays menacés d'invasion, ou que, suivant la version des *Lois* corrigeant ici la narration rhétoriquante du *Ménexène,* l'ennemi s'en soit fait astucieusement précéder, c'est tout naturel dans des guerres où l'envahisseur vide consciencieusement les villes prises pour déporter en masse les habitants[1]. Ainsi, finalement, les *Lois* n'ajoutent vraiment, au récit d'Hérodote, que le « sous peine de mort » dans l'ordre donné à Datis. Le *Ménexène* l'ajoutait déjà, corsant peut-être ainsi l'histoire, mais par un trait si conforme à ce qu'on savait du despotisme perse, qu'il a dû entrer tout spontanément dans la tradition. Quant à l'expédition de Xerxès, les *Lois* n'en présentent que les grandioses préparatifs et surtout l'effet psychologique sur un peuple qu'une liberté heureusement limitée et une discipline volontairement acceptée ont préparé aux sursauts héroïques.

Pour renouer le lien avec le thème du livre II, cette discipline est envisagée ici avant tout dans son rapport à la musique. Celle-ci, outre les hymnes, les thrènes, les péans, le dithyrambe, avait un cinquième genre, le nome, espèce de

their masses of mountains and multitudes of clifts ». (Macan I, p. 292, n. 5 *ad loc*).

1. Il est à remarquer que σαγηνεύω ne figure pas dans *Menex.* 210 b, mais l'opération est décrite avec les mêmes termes que dans Hérod. VI, 31 ou leurs analogues les plus directs : ἀνὴρ ἀνδρὸς ἁψάμενος τῆς χειρός (H.), συνάψαντες τὰς χεῖρας (Menex.), ἐκ θαλάσσης τῆς βορηίης ἐπὶ τὴν νοτίην διήκουσι (H.), ἐκ θαλάττης εἰς θάλατταν διαστάντες (Menex.), διὰ πάσης τῆς νήσου διέρχονται (H.), διῆλθον ἅπασαν τὴν χώραν (Menex.), ἐκθηρεύοντες τοὺς ἀνθρώπους (H.), ἵν' ἔχοιεν... εἰπεῖν ὅτι οὐδεὶς σφᾶς ἀποπεφευγὼς εἴη (Menex.). Les *Lois* sont brèves et, pour abréger, donnent à l'opération son nom (σαγηνεύσαιεν), sa définition (συνάψαντες τὰς χεῖρας), et, dans les mêmes termes que le *Ménexène,* disent sa réussite exhaustive (ὡς οὐδεὶς... ἀποπεφευγὼς εἴη). Ce qui est curieux, c'est qu'Hérodote ne parle pas de coup de seine pour Érétrie ni Athènes, et dise seulement ἐξανδραποδίσαντας-ἀνάγειν (VI, 94) ; il ne le décrit en grand que pour Chios, Lesbos et Ténédos (VI, 31), probablement « parce qu'un public occidental avait besoin qu'on lui explique ce coup » (Macan, I, *ad loc.*, p. 292, n. 5). Et l'oratoire *Ménexène* et cette leçon historico-oratoire des *Lois* augmentaient leur effet en interprétant la rafle exhaustive des Érétriens par le fameux coup de seine, mais aussi devaient, pour leur public, décrire l'opération.

chorale qu'accompagnait la cithare. Elle avait donc ses genres et ses lois ou nomes immuables, et pour juges non les caprices et les cris du parterre, mais des maîtres compétents, dont la baguette était impérative et respectée. Le mal vint des poètes, de qui l'enthousiasme ignare ne connut et ne visa d'autre idéal que de plaire. Ainsi l'assistance, prise comme juge, se crut capable de juger, et substitua son règne à celui des meilleurs ; l'aristocratie était remplacée non par une démocratie modérée, mais par une théâtrocratie. De la musique, le désordre s'étendit au reste ; magistrats, parents, vieillesse, lois, promesse et serments, rien ne fut plus respecté. Ce fut le retour à l'audace et à la misère de l'antique nature titanesque.

Voilà donc où tendait ce discours sur l'histoire universelle. Nous y avons voulu prouver, en effet, que toute législation doit avoir pour but de créer dans la cité la liberté, l'amitié mutuelle, l'intelligence. Nous avons choisi deux types de gouvernement, le plus despotique et le plus libre, et montré que, heureusement mélangés, ils réussissent et, portés à leur propre excès, ils se perdent. C'est dans la même intention que nous avons considéré la fondation dorienne, les deux fondations dardaniennes au flanc de la montagne puis sur la côte, et, auparavant, la vie des rescapés du déluge. Auparavant encore, notre discussion sur la musique et les banquets, et les propos qui la précédèrent, avaient le même dessein : découvrir quelle est la meilleure façon d'administrer une cité et, pour l'individu, la meilleure façon de conduire sa vie.

Ainsi l'Athénien, résumant à reculons ce livre III et le rattachant à ce qui le précède, nous fait comprendre que cette leçon d'histoire est, en réalité, une leçon par l'histoire. Le déluge, la fruste innocence des premiers hommes, la coutume et le droit patriarcal gouvernant les familles isolées, puis, par la réunion des familles, le compromis s'imposant entre les coutumes qui se heurtent, compromis d'où naissent les lois et les constitutions ; ainsi, sur les sommets, le patriarcat ; sur les flancs de la montagne ou, plus tard, dans la plaine, l'aristocratie ou la royauté ; telle est, construite par une hypothèse raisonnable, la genèse des premières constitutions. Avec l'établissement dorien commence le terrain solide, puisqu'il s'agit de cités qui durent encore. Parmi les

royaumes doriens, Lacédémone est seule à réaliser l'équilibre des pouvoirs. A cette sagesse de Lacédémone s'opposent non seulement la démesure d'Argos et de Messène, mais aussi l'excès du despotisme en Perse et la démocratie effrénée d'Athènes. Dans toutes ces considérations soutenues par l'histoire, Platon dépend naturellement moins d'une tradition parfaitement objective ou sévèrement critiquée que de traditions infléchies par des glorioles ou des propagandes nationales, et ses choix se déterminent souvent, comme ses appréciations se colorent, par ses préférences soit athéniennes soit laconisantes, mais ces choix, ces appréciations et même ces préférences sont avant tout les expressions sincères de sa bonne foi et de sa foi, qui est, depuis longtemps, mais surtout dans les œuvres immédiatement antérieures aux *Lois,* foi à une justice et une sagesse faites d'équité, de prudence et de mesure.

Qu'ici prenne fin la préface aux *Lois,* on nous le déclare expressément ; car Clinias se souvient à propos que, les Crétois voulant fonder une colonie, une commission dont il est membre a été chargée de rechercher, dans les lois crétoises ou les lois étrangères, celles qui conviendraient le mieux pour la cité nouvelle. Faisons donc cela. Édifions en théorie une cité comme si nous la fondions en fait. Ainsi nous arriverons au bout de notre recherche et, en même temps, le plan que nous dresserons pourra servir à la colonie projetée. Elle demeure encore anonyme, mais sera nommée plus loin : Magnésie, d'après l'antique cité qui existait là où elle va se rebâtir [1].

LA CITÉ NOUVELLE ET SA CONSTITUTION

Où bâtirons-nous notre cité ; comment la peuplerons-nous ; à qui nous fierons-nous pour y établir une bonne législation ; sur quels principes désirerons-nous fonder sa constitution ; par quelle méthode, enfin, notre législateur imposera-t-il ses lois ; telles sont, avant d'entrer dans les détails d'organisation intérieure, les questions générales que nous devons résoudre.

1. Voir 704 c, 848 d, 860 e, 919 d, 946 b, 969 a. Cf. Wilamowitz-Möllendorff, I, p. 662.

Les villes maritimes.

Nous venons de voir, au début de notre histoire des constitutions, comment la sécurité croissante a favorisé la descente progressive des groupements humains vers la mer et comment cette descente a suscité l'essor de la civilisation urbaine. Si nous souhaitions, pour la colonie que nous allons fonder, un emplacement qui lui promît puissance et richesse, nous le choisirions certainement le plus proche possible de la mer. Mais le bien que nous lui souhaitons est, avant tout, la vertu, et nous venons de dire, ici même, en louant la vie simple et heureuse des sociétés primitives, que la plus sûre garantie d'une telle pureté de mœurs serait toujours une économie aussi éloignée de la richesse que de la pauvreté (679 c). Aussi ne nous déplaît-il point que l'emplacement destiné, en fait, à notre fondation soit distant de la côte d'environ quatre-vingt stades, encore que cette côte soit d'un abord très facile, et nous nous réjouissons que la région, plus riche en montagnes qu'en plaines, comme c'est le cas partout en Crète, soit cependant très productive. Le plus grand désastre pour une cité est, en effet, d'avoir, à la fois, besoin de denrées étrangères et facilité pour les importer. Un grand port est une sentine de maux, et la mer est un voisinage dont la douceur première ne voile pas longtemps l'amertume. Un grouillement de marchands, de denrées et de mœurs étrangères ; la passion du gain, la fraude, la duplicité, le soupçon qui dessèche, quelle corruption inévitable ! Heureux encore que la région ne soit pas riche en bois de construction : les navires de Minos ne firent pas tant de mal aux Athéniens en leur imposant tribut et détruisant leur jeunesse qu'en les excitant à construire à leur tour et à instruire une marine. Débarquer pour piller, et s'enfuir au plus vite ; compter moins sur son courage que sur la vitesse de ses rames ; si la racaille à qui cela convient est la vraie artisane d'un empire maritime, cet empire même n'ose avouer ni honorer ses auteurs. Qu'on ne vienne pas nous dire que Salamine sauva la Grèce. Grecs et Barbares le racontent. Ce salut de la Grèce, Marathon le commença, Platées le consomma, car Salamine et Artémise purent contribuer à sauver notre existence, mais pas à rendre vertueuse notre cité, seul idéal qui soit digne de nos soins.

Il y a peut-être certaines hauteurs de morale où l'on perd

de vue le réel et ses élémentaires nécessités. Quand il retraçait, dans la *République*, la genèse de la cité, Platon avait pourtant observé qu'il est à peu près impossible de fonder une cité dans un endroit où elle n'aurait besoin de rien importer, et, de là, il déduisait la nécessité du commerce d'exportation aussi bien que d'importation et, en conséquence, la nécessité d'une marine (370 e-371 b) ; nécessité qui s'imposait même au stade de la cité le plus élémentaire. Mais, sur une plus grande extension du commerce maritime, encore plus sur la possibilité et le rôle d'une marine de guerre, la *République* est muette. C'est seulement dans le *Critias* que nous entendons parler d'une grande flotte, allant jusqu'à douze cents navires et disposant de tous les ports et arsenaux nécessaires pour son service ; c'est la flotte de l'île Atlantide, contre qui eut à lutter victorieusement l'Athènes idéale du lointain passé. Cette flotte immense, ce grand port qui « regorge de vaisseaux et de marchands venus de partout, et qu'emplit jour et nuit un vacarme continuel de voix, un tumulte incessant et divers », cet énorme empire créateur de puissance et de richesse et, peu à peu, d'une insolence et d'une démesure qui appellent et provoquent la ruine, voilà, dans une fiction préhistorique, la justification anticipée de la condamnation que prononcent nos *Lois* contre les grandes villes maritimes. Mais, dans les *Lois*, cette condamnation générale vise certainement en premier lieu l'Athènes démocratique en même temps que maritime, ou plutôt démocratique parce que maritime, que suscita Thémistocle et qu'inaugura victorieusement Salamine. La querelle que Platon lui fait ici oublie quelle nécessité vitale c'était pour Athènes de s'assurer, sur mer, les routes du blé et quel gain de trouver, en même temps, un emploi pour ses citoyens les plus pauvres. L'idée que cette racaille est incapable d'un vrai mérite militaire est une idée de classe. Quant au jugement paradoxal, et qui s'avoue tel, sur l'importance de Salamine, on regrette que Platon l'ait contredit à l'avance dans le *Ménexène* seul, là où il parodiait la grandiloquence patriotique des rhéteurs d'oraisons funèbres. Il y décernait le premier prix aux vainqueurs de Marathon, le second aux vainqueurs des batailles navales de Salamine et d'Artémision, le troisième aux vainqueurs de Platées, et n'oubliait pas de citer, comme complétant ces victoires, les batailles ou expédi-

tions maritimes de l'Eurymédon, de Chypre et d'Égypte (201). Mais, dès le *Gorgias*, il ne jugeait, comme ici, la politique d'Athènes qu'en réformateur plus préoccupé d'une morale civique idéale que des conditions concrètes de salut immédiat.

La population. Comment se peuplera notre cité ? Naturellement, de tous les volontaires venant de la Crète ; par ailleurs, préférentiellement, de ceux qui viendront du Péloponnèse, puisque la Crète comprend déjà des Argiens d'origine et que Gortyne, fille d'une Gortyne péloponnésienne, est des plus renommées parmi les villes crétoises. Le meilleur eût été une fondation en essaim, tous enfants du même pays, chassés par l'étroitesse du territoire ou par des luttes intérieures ou encore par l'invasion étrangère. La communauté de race, de langue, de lois, de culte qui unit de tels fugitifs est un grand avantage, bien qu'elle puisse aussi les rendre rebelles à toute législation et constitution nouvelle et, par exemple, tenir les victimes d'une sédition morbidement attachées aux lois mêmes qui firent leur malheur. Une multitude rassemblée de toutes parts acceptera, au contraire, plus facilement des lois nouvelles, mais n'aura pas de sitôt l'unité d'âme nécessaire pour se tendre du même souffle dans un effort commun. Oui, fonder des cités ou leur donner des lois est vraiment une tâche difficile : elle requiert des hommes que leur perfection met au-dessus de tous. Pourtant, à parler juste, qui fait les lois ? Les hommes ? Non : bien plutôt les événements, les hasards de toutes sortes. La guerre et ses violences, la détresse que crée la misère, les maladies et les pestes, des années d'insalubrité continue, voilà qui fait les révolutions et les législations. C'est le hasard qui gouverne les affaires humaines, ce n'est pas l'homme qui est l'auteur des lois, pas plus qu'il ne l'est de la traversée des mers, de la conduite des navires, de la médecine, de la guerre. C'est donc le hasard, disons mieux : c'est Dieu qui régit toutes choses humaines, Dieu, et, avec lui, le hasard et l'occasion. Meilleure pourtant est une troisième formule, qui, à ces causes générales, ajoute le savoir-faire d'un homme : dans une tempête, l'occasion n'est secourable que servie par l'art du pilote.

Le tyran idéal. Ainsi la chance que souhaitera tout technicien, c'est un ensemble de circonstances si favorable que le succès dépende finalement de sa propre adresse. Cette condition propice, que sera-t-elle dans le vœu du législateur ? D'abord, comme chef de la cité à réformer, un tyran ; ensuite, que ce tyran soit jeune, doué d'esprit vif, de mémoire, de courage, de grandeur ; enfin, qu'il soit sage, non de cette haute sagesse qui est raison parfaite, mais de cette commune sagesse qui est modération et maîtrise de soi et ne vaut que par les dons qu'elle tempère. Seule, sa puissance et ses dons ne sont qu'une force neutre ; allié au vrai législateur, on ne saurait concevoir meilleur ni plus rapide agent de la révolution qui sauvera la cité. Royauté, démocratie modérée, oligarchie, sont, pour une réforme, d'autant moins efficaces que leur souveraineté est plus partagée. Le tyran n'est qu'une tête, et si haut placée, que rien ne se perd ni de sa force, ni de son exemple ; contrainte et persuasion ont, venant de lui, leur effet le plus rapide et le plus plein ; car celui-là convertit le plus vite qui exige avec toute rigueur et, le premier, pratique intégralement ce qu'il exige. Qu'un divin amour pour la sagesse et la justice éclose un jour au cœur d'un de ceux à qui le pouvoir, l'or, la noblesse ou l'éloquence donnent la force, ce n'est peut-être qu'un rêve, mais ce serait assurément la voie facile et courte pour l'établissement de la bonne constitution dans une cité.

Vieux enfants que nous sommes jouant aux fondateurs, disons donc, une fois Dieu invoqué, quelle est cette constitution idéale dont nous doterons notre cité. Sera-ce démocratie, oligarchie, aristocratie, ou monarchie ? D'ailleurs, duquel de ces noms appellerons-nous celle qui régit actuellement Lacédémone ou bien la Crète ? Ni Mégille ni Clinias ne sauraient le dire, car elle semble être un mélange de ces quatre grandes constitutions. A Sparte, par exemple, la tyrannie est représentée par le pouvoir des éphores, mais, dans cette même constitution spartiate, on retrouve des traits de la démocratie, de l'aristocratie et de la royauté. L'embarras du Spartiate et du Crétois prouve que leurs cités ont seules une vraie constitution ; ailleurs, il n'y a que des factions, des partis victorieux dans la guerre entre citoyens et qui imposent au gouvernement leur orientation unitaire

et leur nom. La meilleure même des constitutions existantes n'est qu'une image de la constitution idéale, qui, nous dit la fable, fut une réalité sous le règne de Cronos.

Le gouvernement divin et son substitut, la loi.

Nous voici donc revenus au mythe du *Politique*, ou plutôt, dans ce mythe, à l'âge d'or qui précède la chute. Cronos savait ce que nous avons dit nous-mêmes (691 c 5 suiv.), qu'aucune nature d'homme n'est capable d'exercer une autocratie absolue sans se gonfler de démesure et d'injustice. Il fit donc ce que nous faisons pour nos troupeaux, que nous commandons, non par l'intermédiaire de bœufs ou de chèvres, mais par nous-mêmes, en vertu de notre supériorité. Il donna aux hommes, comme chefs gouvernants, non des hommes mais une race plus divine et meilleure : des démons ! Ainsi régnèrent la paix, la pudeur, les bonnes lois, la justice et, toutes dissensions étant supprimées, le bonheur. Quelle leçon tirer de cette fable, sinon que les cités ne cesseront pas d'être tourmentées et malheureuses tant qu'elles auront pour chefs des hommes et non un dieu ? Comment réaliser au plus près possible cet idéal ? En donnant, à ce qu'il y a d'immortel en nous, le gouvernement de nos maisons et de nos cités ; c'est-à-dire, en ne donnant le nom de lois qu'aux décisions de l'intelligence la plus affranchie de toute passion, le νοῦς. Ce n'est pas la première fois que notre dialogue identifie loi et intelligence, loi et raison, d'une part, et, d'autre part, loi, raison et divinité. Dans la marionnette qu'est l'homme, le fil d'or, le fil sacré, c'est la raison, loi commune de la cité, dictée soit par un dieu, soit par le législateur compétent (644 d-645 c). L'alliance des mots νοῦς/νόμος ou λόγος/νόμος se retrouve soit dans les *Lois*, soit dans la *République* ; jeu de mots et doctrine remontent d'ailleurs jusqu'au vieil Héraclite. Notons seulement combien de pareilles « rationalisations » des mythes sont loin de supprimer ou de rétrécir la part du divin dans l'âme et dans la vie de l'homme : la rationalisation du divin a, comme parallèle constant, la divinisation de la raison ; le gouvernement des δαίμονες du temps de Cronos est remplacé par le gouvernement du δαίμων σύνοικος, car la partie supérieure de l'âme est, ici, ce qu'il y a en nous d'immortel, et, dans le *Timée*, le δαίμων intérieur qui nous sollicite naturellement vers le ciel.

Ainsi gouvernement divin, gouvernement de l'intelligence, gouvernement de la loi, voilà, de quelque façon qu'on le nomme, le gouvernement sauveur. Mais la loi n'est-elle pas le simple vouloir être ou le vouloir plus être de chaque gouvernement de fait ? Celui-ci n'exprime-t-il pas dans ses décrets ce qu'il juge indispensable à son existence ou à sa puissance ? Nous revenons ainsi à la définition de Thrasymaque, de Calliclès et de Polos, à la justice que célébrait Pindare : « le droit du plus fort ». Mais l'accepter serait rentrer dans cette alternance indéfinie de factions qui, victorieuses, redoutent et oppriment la faction adverse, et, vaincues, préparent haineusement leur revanche. Il n'y a donc de vraie constitution et de vraie loi que faite en vue du bien commun, et ce n'est pas la force, la richesse ou la noblesse que nous reconnaîtrons comme titre au commandement, mais la volonté de servir au mieux la loi ou, ce qui revient au même, les dieux. Dire que nos chefs seront les serviteurs des lois n'est pas nous complaire à une nouveauté verbale, c'est exprimer l'indispensable condition de salut et de prospérité pour les cités.

Dieu mesure.

Rejeter le droit de la force et la loi du caprice, c'est, comme Platon l'a fait dès ses premiers dialogues, rejeter le relativisme intellectuel et sa fameuse formule protagorienne : « l'homme est la mesure de toutes choses ». Ce n'est pas le premier venu, c'est Dieu qui est cette mesure universelle, cette règle du vrai et du droit. Aussi est-ce Dieu que l'Athénien, dans son exhortation aux futurs citoyens de la colonie, met en tête de tout le cortège des idées qui gouvernent l'ordre moral et social : justice, loi, mesure, tempérance. C'est lui qu'il faut suivre, lui qu'il faut imiter, si l'on veut éviter, pour soi, pour sa maison, pour sa cité, le châtiment qui toujours, et sans long retard, atteint l'injustice ; si surtout on veut lui plaire en se rendant semblable à lui, juste, modéré, tempérant. A cette condition seulement on aura le droit de lui offrir ses prières et ses sacrifices, car ni l'honnête homme ni Dieu n'agrée les offrandes d'un cœur criminel. Idées qui ne font que résumer l'enseignement constant des dialogues, mais, pour leur donner plus de solennité, l'Athénien les rattache, dès le début, et les suspend, pour ainsi dire, à la formule antique : Dieu

commencement, Dieu fin et centre de toutes choses. On peut, avec les néoplatoniciens, si portés à pythagoriser et mysticiser Platon, penser ici à une citation orphique ou pythagoricienne : Platon sème volontiers, çà et là, ces allusions plus ou moins mystérieuses, comme des « lumières » qui étoilent son discours. Mais nous n'avons qu'à remonter au *Phèdre* pour retrouver ce Zeus « qui, dans le ciel, est le grand chef de file », s'avançant le premier sur son char ailé, pendant que le suivent l'armée des dieux et des démons, puis, à des distances de plus en plus espacées, les âmes moins parfaites. Ici, comme dans le *Phèdre*, ce dieu est l'âme universelle qui gouverne la révolution circulaire du ciel, mais il « mène droit sa route », parce qu'il trace la voie de toute rectitude et de toute justice.

Cette imitation et cette piété qu'on prêche aux futurs citoyens seront réglées par l'ordre naturel des valeurs religieuses : d'abord les dieux de l'Olympe et les dieux protecteurs de la cité, puis les dieux chtoniens, les démons, les héros, les dieux domestiques, les parents vivants. Quand ceux-ci seront morts, leur faire les funérailles prescrites par la coutume, sans mesquinerie et sans vain luxe ; honorer leur mémoire par des cérémonies annuelles et y consacrer une part des biens qu'ils nous ont transmis, nous assurant ainsi de bonnes espérances. Pour les autres devoirs familiaux et sociaux, aux lois d'en prescrire le détail et d'en assurer l'application par la persuasion comme par la contrainte (718 a).

Mais il y a des choses que le législateur doit dire, et pourtant ne peut énoncer sous forme de lois. Il désire évidemment que les citoyens se laissent conduire à la vertu le plus docilement possible. Un langage comme celui que nous venons de tenir peut servir à cet effet, très souhaitable, car Hésiode a raison, la voie qui mène à la vertu est d'abord escarpée et raboteuse et ne devient facile qu'au sommet. Or le poète parle sans savoir où est le vrai, calquant seulement son langage sur ce qu'exige la situation qu'il décrit et le variant à mesure qu'elle change. Mais le législateur doit dire la vérité, toujours la même et toujours précise : non pas telle sépulture pour l'un et telle pour l'autre, mais la sépulture convenable, de juste mesure, et, ce qu'est la juste mesure, où elle s'arrête, à lui aussi de le dire. Sa loi ne sera loi qu'une fois cela précisé.

Les préludes des lois.

Au lieu de préparer ainsi ses entrées par la persuasion, va-t-il énoncer brutalement prescriptions, interdictions et punitions ? Ainsi fait le valet médicastre, singe ignorant et routinier d'un maître doué de science et de méthode. Il court de maison en maison, soigne ses pareils à coups d'injonctions empiriques, massives et tyranniques. Le vrai médecin visite en homme libre les hommes libres, examine, interroge, s'informe des commencements et de la marche du mal, tour à tour questionne et enseigne, mais toujours commence par persuader et apprivoiser, n'amenant son patient à guérison que par un traitement compris et consenti. N'est-ce pas de beaucoup la meilleure méthode ? L'une comme l'autre sont possibles aussi en législation, par exemple à propos du mariage. Méthode simple : « se marier de trente à trente-cinq ans, sous peine d'amende et de déchéance, amende de tant, privation de tant ». Méthode double : « se marier de trente à trente-cinq ans, pour telles raisons : la nature humaine aspire à ce qu'elle peut d'immortalité, témoin notre amour de la gloire. Se perpétuant comme le temps qu'elle côtoie, c'est par la succession des générations qu'elle se crée une participation à l'éternité. S'en priver volontairement en se refusant au mariage est donc un crime. On en sera puni par une amende, pour que le célibat n'apparaisse pas comme une situation économique et de tout repos. Et l'on n'aura pas droit aux honneurs que les jeunes accordent à la vieillesse ». Quelle méthode préférer, encore une fois ? La courte, la longue ? Il ne s'agit ici ni de longueur ni de brièveté, mais d'efficacité, et la méthode double est deux fois plus efficace. Aucun législateur ne s'en est avisé jusqu'ici. Ils n'ont su manier que la contrainte, sans observer qu'ils avaient à leur service la persuasion. Enfin, ils n'ont pas vu que tout discours demande, comme toute composition musicale et spécialement le nome qu'on joue sur la cithare, des mesures d'approche et d'essai méthodique, d'initiation et d'introduction.

On appelle cela, en musique, des préludes. Avons-nous fait nous-mêmes autre chose, parlant de lois depuis ce matin jusqu'à midi où nous sommes, et n'ayant pas encore énoncé une loi ? Ainsi le législateur doit, lui aussi, comme l'orateur et le musicien, commencer par persuader et apprivoiser ; à

ses nomes ou lois, lui aussi doit mettre des préludes ou préambules. En principe, toutes lois, grandes et petites, ont comme entrée un préambule. Mais en user pour toutes n'est pas toujours à propos ; affaire de flair et de goût, dont, en chaque cas, l'orateur, le musicien, le législateur est juge.

Alors, ne traînons pas davantage ; revenons à notre discours, qui était, à notre insu, préambule, et poursuivons-le désormais comme tel. Culte des dieux et des démons, respect des parents vivants et morts, voilà qui est fait comme préambule. Quels soins s'imposent, quelle liberté est permise en ce qui concerne l'âme, le corps, la fortune, tel est le thème à traiter maintenant (724 b 5).

LES BIENS DU CITOYEN

Un préambule qui se continue sur la hiérarchie des biens : âme, corps, fortune ; parents, amis ; concitoyens, étrangers ; vérité, zèle, courage et douceur, amour-propre, modération ; sur le plaisir, grand ressort de l'action humaine (726-734). La loi sur le partage des terres et des maisons ; sur l'héritage et la part inaliénable ; l'État agraire, les deux monnaies, les quatre cens, le plan de la cité, la réglementation des mesures et contenances ; adaptation nécessaire des lois au climat (747 e). Voilà, en gros, ce que contient le livre V, où les généralités tiennent encore la plus grande place.

Hiérarchie des biens : l'âme d'abord.

Après les dieux et les démons vient l'âme, la partie de nous-mêmes à laquelle appartient le commandement. Comment lui rendre l'honneur auquel elle a droit ? Pas en lui promettant de tout connaître et lui permettant de tout faire. Pas en ignorant volontairement ses fautes ou ses défauts ; ni en cédant soit aux plaisirs, soit aux douleurs ; ni en mettant la vie au-dessus de tout et regardant la mort comme un mal. Pas en préférant la beauté à la vertu, car c'est honorer le corps plus que l'âme ; ni en lui procurant les richesses et l'or, car tout l'or du monde ne vaut pas la vertu ; ni en faisant, en quoi que ce soit, le contraire de ce que prescrit le législateur. Personne, pour ainsi dire, ne se rend compte de ce qui constitue le réel châtiment du crime :

c'est, en effet, de prendre la ressemblance des méchants et, ne voyant plus qu'eux, de s'y attacher jusqu'à s'y coller, se condamnant ainsi à ne plus faire aux autres ni subir de leur part que ce que de telles gens ont coutume de faire et de dire. Nous retrouverons plus loin, dans les *Lois* (904 a), exactement la même formule. Mais nous connaissons déjà, par le *Théétète* (176 e-177 a), cette compagnie éternelle du mal qui est le véritable enfer des méchants ; comme nous connaissons par le *Gorgias* (525 b/c) ce qu'ajoutent ici les *Lois* : la punition servant ou de cure au méchant ou d'exemple salutaire aux autres. D'ailleurs, tout ce grand couplet, si vigoureusement bâti sur la répétition continue d'une même construction, n'enseigne et ne prétend enseigner qu'une morale familière au lecteur des dialogues : il se résume finalement en concluant que l'excellence de l'âme est dans sa parenté native avec le bien, objet de son choix instinctif et terme dernier de sa poursuite.

Qualités du corps et dons de la fortune ne valent que par la mesure : elle assure, dans l'individu, un juste équilibre entre l'impudence et la bassesse ; dans la cité, entre la discorde civile et l'esclavage. L'héritage le meilleur à laisser aux enfants est le sentiment du respect ; la meilleure leçon à leur donner, l'exemple. Honorer ses parents pour mériter d'être heureux dans ses fils ; ses amis, en estimant peu ce qu'on leur donne et beaucoup ce qu'on en reçoit ; les étrangers, surtout les suppliants, pour ne pas offenser le démon qui les protège, compagnon de Zeus hospitalier.

Il y a des biens que protège non la loi, mais la conscience publique : la vérité, que trahit le mensonge volontaire ou involontaire, lequel est sottise ; l'un comme l'autre tuent la confiance et créent l'isolement ; le zèle pour la justice : il dénonce les méchants, crée une émulation de vertu qui stimule la moralité collective, alors que l'envie la rabaisse. Le courage, qui réprime sans relâche les vices devenus incurables, et la douceur, pitoyable au pécheur dont l'ignorance est guérissable. L'amour de soi, instinct naturel et légitime, qui, excessif, enivre et aveugle comme tout amour passion. La modération dans les ris et les larmes : s'avertir mutuellement de rester calme devant les succès comme devant les revers, gardant confiance que les dieux allégeront les uns et prolongeront les autres (732 d 7).

Plaisir et vertu. Morale très haute ; elle tend, de l'aveu de l'Athénien dans nos *Lois* et d'après la profession formelle de tant de dialogues antérieurs, à une perfection qui est proprement divine. Or nous parlons, non à des dieux mais à des hommes, et la vertu que nous leur prêcherons ne les gagnera et ne les retiendra que si elle satisfait finalement leur besoin foncier de bonheur sensible. Le besoin du plaisir est, en effet, le grand ressort de toute activité vitale. Nous désirons le plaisir ; nous ne choisissons ni ne désirons la douleur ; quant à l'état neutre, nous lui préférons le plaisir, nous le préférons à la douleur, dont il est la cessation. Une douleur moindre, nous la désirons si elle a pour suite un plus grand plaisir ; un plaisir moindre, qu'accompagne une douleur plus grande, nous le repoussons ; entre deux états égaux de plaisir et de douleur, quelle serait notre attitude, nous ne saurions le dire. Ainsi nombre, grandeur, vivacité, égalité ou inégalité, voilà quels facteurs déterminent ou laissent en suspens notre choix. Si, au lieu de l'acte d'un moment, nous envisageons l'ensemble qu'est une vie, nous dirons : une vie où plaisirs et peines sont nombreux et vifs, si le plaisir y domine, nous la voulons ; si la douleur domine, nous la rejetons ; une vie où plaisirs et peines sont rares, faibles, paisibles, nous la choisissons ou rejetons selon qu'y domine plaisir ou douleur ; une vie où plaisir et douleur se font équilibre, nous la choisissons de préférence à une vie où la douleur domine, nous lui préférons une vie où le plaisir domine.

Une étude générale sur le rôle du plaisir dans la morale platonicienne a été nécessaire au moment du *Philèbe* : nous n'avons pas à la refaire ici. L'arithmétique des plaisirs et douleurs, esquissée dans le *Protagoras* pour montrer que la conduite humaine est régie par l'intelligence et la science, est formulée ici de façon si vigoureuse, pourquoi ? Pour démontrer que la vertu, prêchée pour des raisons de perfection comme si les hommes étaient des dieux, se recommande à ces mêmes hommes pour cette raison purement humaine, qu'elle leur procurera « non seulement la bonne renommée mais aussi l'avantage qu'ils cherchent universellement, à savoir plus de plaisir et moins de douleur pendant toute la vie ». Si morale divine et morale humaine s'opposent ici,

est-ce par leur contenu ? Non, elles prêchent toutes les deux τὸν κάλλιστον βίον, la vie de l'homme d'honneur. Seulement, elles font appel à des motifs différents. Ainsi, chez les Stoïciens, le *recte factum* et l'*officium* se distingueront surtout par l'intention. Mais Platon lui-même n'a-t-il pas commencé, dans la *République*, par montrer que la justice est, par elle-même, abstraction faite de l'estime des hommes ou même des dieux et de tous autres avantages, le plus grand bien de l'âme, et fini en prouvant que le plaisir du juste est infiniment supérieur à celui du tyran et que son bonheur est assuré, même en ce monde ?

Si nous comparons les genres de vie suivant qu'y dominent la tempérance, la prudence, le courage, la santé ou bien leurs contraires, nous verrons que, dans la vie intempérante, folle, lâche, maladive, d'abord plaisirs et peines sont, les uns et les autres, excessifs en intensité comme en fréquence, mais que, d'autre part, les peines l'emportent sur les plaisirs en nombre comme en intensité ; dans les vies tempérante, prudente, courageuse et saine, plaisirs et peines sont, les uns comme les autres, modérés, et les plaisirs sont à la fois plus grands et plus nombreux que les peines. Ainsi la vie vertueuse, la vie conforme aux normes d'excellence du corps et de l'âme, n'est pas seulement la plus belle, la plus droite, la mieux renommée ; elle est aussi la plus pleine de plaisir ; elle rend plus heureux celui qui la vit (734 e). Et l'Athénien en profite pour réaffirmer la thèse si fréquemment soutenue dans les dialogues : nul ne mène volontairement une vie dissolue ; si la grande masse des hommes vit dans l'intempérance, c'est toujours ou par ignorance, ou par impuissance à se maîtriser, ou par les deux.

Les éléments de la cité : l'épuration nécessaire.

Une fois achevé ce préambule sur les biens, venons-en à la loi, dont nous ne donnerons, d'ailleurs, que la forme générale et l'esquisse. Encore devrons-nous, avant d'instituer une législation, mettre la cité en état de la recevoir et de l'utiliser. Le tissu de la cité, nous le savons déjà par le *Politique*, est naturellement fait de deux éléments différents : la chaîne, dont la force et la raideur sont ici représentées par les magistrats, et la trame, dont la mollesse et le pliant conviennent aux gou-

vernés. Ceux-ci, destinés à obéir, n'ont pas besoin d'une éducation supérieure, et l'enseignement nécessaire leur sera donné par la teneur même des lois. Aussi nous dit-on que deux choses sont requises pour le gouvernement de la cité : l'institution des magistrats, le code de loi dont on les pourvoit.

De même encore que dans le *Politique,* est rappelée ici la nécessité, pour tout fondateur de cité plus encore que pour tout éleveur et berger, de l'épuration préalable. Elle pourra être violente si le législateur est en même temps tyran ; le législateur qui devra fonder une constitution et des lois nouvelles sans disposer du pouvoir absolu emploiera des moyens plus doux. Encore que, en politique comme en médecine, la médication la plus rigoureuse soit la plus efficace, allant jusqu'à condamner à mort ou au bannissement les incurables, le législateur se contentera souvent d'éloigner les éléments malsains en utilisant le prétexte d'une colonie à fonder. Mais, pour nous qui ne faisons que recevoir, dans notre fondation, l'afflux de toutes sortes de sources, la seule précaution possible sera de reverser au dehors, ou simplement d'arrêter et de détourner les apports trop impurs. Comme nous ne travaillons qu'en paroles, supposons achevée cette élimination des éléments malsains.

Heureux constituants sommes-nous, qui, comme les Héraclides, évitons au début les querelles que soulèvent et le partage des terres et l'abolition des dettes. Des souhaits, et, quand cela s'imposera, de lents et prudents changements, voilà tout ce que nous avons à faire. Souhaits d'une sagesse aussi compréhensive des nécessités de la justice sociale que des résignations dictées par l'instinct vital : les révolutions inévitables se feront dans la paix si les riches non seulement savent sacrifier pour conserver, mais encore ont un cœur libre d'avarice, épris de justice et d'équité généreuse. Aucun édifice politique n'a ses bases solides tant qu'on n'a, par quelque moyen, purgé de tous vices et de toutes haines invétérées les propriétés privées, et la condition la plus sûre de cette pacification est encore que les possédants soient pénétrés de cette vérité libératrice : ce qui nous appauvrit, ce n'est pas que décroissent nos biens, c'est que s'accroisse notre cupidité.

Le partage des terres.

Pour partager les terres et les habitations en lots aussi égaux que possible, il faut d'abord déterminer le nombre des habitants. Or ce nombre doit être juste assez grand pour que notre cité puisse se nourrir et se défendre elle-même et secourir ses voisines ; il sera donc fonction à la fois des forces de celles-ci et des possibilités de notre territoire. Prenons, en attendant, comme chiffre idéal, celui de 5 040 citoyens, car ce nombre de 5 040 se prête admirablement aux partages, vu qu'il a cinquante-neuf diviseurs, dont les dix premiers se suivent de un à dix.

Quant au culte, dès qu'on aura pu l'appuyer sur l'oracle de Delphes, de Dodone, de Zeus Ammon, ou sur quelque tradition locale ou empruntée, qu'elle vienne de Tyr ou de Chypre, on n'y tolérera plus aucune innovation. A chaque partie de la cité on donnera son dieu, son démon ou son héros particulier ; en partageant les terres on fixera d'abord les emplacements de culte, pour que les réunions religieuses donnent aux citoyens de faciles occasions de se connaître, chacun devant s'y montrer tel qu'il est et prendre garde autant de se laisser tromper que de tromper les autres : il n'y a de justice et d'estime mutuelle que dans la pleine clarté.

L'idéal et le possible. Le lot inaliénable.

Que nous ne nous bornions pas à mettre tout de suite en marche la constitution idéale surprendra seulement ceux à qui n'est pas familière la situation d'un législateur auquel manque le pouvoir absolu du tyran. Une situation ainsi limitée demande qu'on énonce la formule idéale, mais en la faisant suivre, comme seconde, de celle qui s'en approche le plus possible, et même d'une troisième ; après quoi, on laissera le choix libre soit à Clinias, soit à quiconque désirera être à même d'adapter ce choix à ses préférences personnelles et aux institutions de son pays. Or la formule idéale serait assurément la communauté absolue des femmes, des enfants, des biens de toute sorte, communauté qui, pour l'Athénien des *Lois* comme pour le Socrate de la *République*, réaliserait, dans la cité, l'unité parfaite des âmes. Ainsi vit certainement la cité, s'il en est une, qu'habitent des dieux ou des fils de dieux, et vers laquelle il faut tenir élevés nos regards pour l'imiter le mieux que nous

pourrons. Faisons donc le plan de cette seconde cité et laissons à quelque autre occasion, si Dieu la donne, le plan de la troisième.

Puisque la communauté absolue est faite pour des hommes nés, nourris et élevés dans des conditions présentement irréalisables, partageons donc la terre, mais en proclamant que chacun devra considérer son lot comme étant le bien de la cité tout entière, et garder, pour cette terre-mère, aussi bien que pour les dieux et les démons locaux, une vénération filiale. Ainsi l'on tiendra pour sacré, pour inaltérable par accroissement ou diminution, le nombre des foyers primitivement constitué. D'où l'obligation, pour le père de famille, de choisir, parmi ses fils, l'unique héritier qui continuera ses droits et ses obligations, et de céder ses autres garçons comme héritiers à des amis privés d'enfants ; pour les gouvernants, d'interdire ou d'encourager la génération suivant que les naissances menacent d'être en excès ou en défaut. Si le chiffre légal des foyers est en danger immédiat d'être dépassé, recourir à la colonisation, mais, si les maladies ou la guerre causent, au contraire, un trop grand vide, ne pas essayer de le combler par l'immigration étrangère : Dieu lui-même, dit-on, ne saurait faire violence à la nécessité. Ainsi garder inviolé le nombre des foyers, ne pas mépriser le lot qu'on a reçu en partage ni en faire un objet de vente et d'achat, sous peine d'être renié par le dieu des partages et par le législateur (741 b 6), et d'encourir les châtiments divins qu'appellent, sur le vendeur et l'acheteur de terres consacrées, les prières des prêtres et des prêtresses. Des tables de cyprès seront exposées dans les temples et contiendront la liste des citoyens avec l'indication de leur lot respectif ; des magistrats choisis en auront la garde et puniront les infractions. Règlement qui est un bienfait pour les cités, vu qu'il est une entrave à l'enrichissement, et que non seulement un règlement subséquent, mais le déshonneur même qui s'attache aux métiers mécaniques interdira qu'on cherche à s'enrichir par de si vils moyens.

Les deux monnaies. A ces interdictions s'ajoutent d'abord celle de la monnaie d'or et d'argent pour les particuliers, qui ne disposeront que d'une monnaie courante de valeur purement intérieure, le gouvernement se

réservant l'usage d'une monnaie grecque commune pour les dépenses publiques, les guerres, les ambassades et missions et veillant à ce que les voyageurs autorisés s'en dessaisissent à leur retour ; puis celles de donner ou recevoir une dot, de déposer de l'argent en gage, de prêter à usure, la loi autorisant l'emprunteur à ne rendre ni intérêt ni capital. C'est que le but du législateur est de rendre la cité non pas aussi riche et aussi puissante, mais aussi vertueuse et aussi heureuse que possible, et qu'il peut faire l'un ou l'autre, mais pas l'un et l'autre à la fois : ainsi Platon proclame, à sa façon, qu'on ne peut servir Dieu et Mammon. Il dit expressément : grande vertu et grande richesse sont incompatibles, et, par suite, bonheur et grande richesse ; car « les très grosses fortunes ne sont pas honnêtes, et qui n'est pas honnête ne peut être heureux ». Les grosses fortunes s'acquièrent en gagnant plus et dépensant moins qu'on ne doit ; à ne gagner que par des voies justes et à dépenser ce qu'il faut, on ne peut devenir ni trop riche ni trop pauvre. C'est pour assurer aux citoyens le bonheur dans l'union que la loi interdit l'or et l'argent, source d'injustices et de procès, et ne permet d'autre commerce que celui des produits de la terre, prohibant non seulement l'usure et les métiers mécaniques, mais même le trafic du bétail. Nous retrouverons bien d'autres traits de cette économie uniquement agricole.

L'égalité des apports dans la colonie nouvelle serait souhaitable, mais elle est impossible ; on y suppléera par l'égalité de proportion dans la collation des charges, dans les impositions et les distributions, car on tiendra compte, non seulement des ancêtres, du mérite personnel, des qualités du corps et de l'intelligence, mais aussi de la situation de fortune, et l'on établira quatre classes censitaires. Pour éviter les séditions qu'occasionnent l'extrême richesse et l'extrême pauvreté, on établira une limite par en bas, une limite par en haut. En bas, inaliénabilité, immutabilité de la part échue à chacun par le sort. En haut, cette part pouvant légitimement se doubler, tripler ou quadrupler, tout ce qui excédera devra être donné à la cité et aux dieux protecteurs, sous peine de confiscation au profit de la cité et du dénonciateur éventuel, augmentée d'une amende égale à l'excédent. Tout dépassement de cette sorte sera régulièrement inscrit pour servir de base authentique aux procès possibles.

Le plan de la cité. Reste à tracer le plan de la cité. Établie au centre du pays, elle aura elle-même pour centre une citadelle fortifiée, ou acropole consacrée à Hestia, Zeus et Athéna. De là rayonneront les douze parties de la cité, plus ou moins étendues suivant qu'elles seront de mauvaise ou de bonne terre, et divisées en 5040 lots pareillement proportionnés, chaque lot comprenant une part proche, une autre loin de la ville, et, naturellement, maison de ville, maison de campagne. Naturellement aussi les citoyens répartis en douze tribus, chacune ayant sa divinité éponyme. Est-ce là trop de géométrisme ? Qu'on le pardonne au législateur, qui a besoin de cette unité et continuité de plan, quitte à ne les réaliser que par approche. Il continuera donc la subdivision en phratries, dèmes et bourgs ; règlera la distribution et le mouvement des troupes ; instituera, dans une proportion et dans une correspondance parfaite, le tableau détaillé des monnaies, des mesures et poids de toutes denrées sèches et liquides, jusqu'à ne laisser imprécisée la contenance d'aucun vase usuel. Rien de mesquin dans cette exigence, car elle met en honneur la science des nombres et de leurs combinaisons, si utile dans ses applications aux grandeurs, sons et mouvements, et si éveilleuse des esprits les plus engourdis, qu'elle est le plus solide fondement de toute éducation. A la condition cependant que, par d'autres règlements et d'autres disciplines, on la purifie de tout mercantilisme, et de cet esprit de rouerie qu'Égyptiens et Phéniciens, par exemple, doivent soit à leur vile brocante, soit à quelque législateur mal avisé, soit à leur propre naturel.

Car il y a, sur les esprits, une influence des lieux et des climats dont le législateur doit tenir un grand compte. Cette action propice ou malfaisante résulte soit de variations dans les vents ou dans le rayonnement solaire, soit des qualités des eaux ou des productions de la terre, qui affectent en bien ou en mal non seulement les corps, mais tout autant les âmes. En cette seule phrase les *Lois* résument largement la thèse que développe un traité hippocratique : *De aere aquis locis*. Elles y ajoutent l'action plus importante encore de « cette inspiration divine ou de ces présences démoniques » qui rendent certaines terres plus accueillantes ou plus hostiles aux immigrants. Toutes influences que le législateur doit connaître et observer pour y adapter ses lois. Platon vient de

nous rappeler le proverbe, que Dieu lui-même ne saurait faire violence à la nécessité ; celle qui vient de la terre et du ciel est, pour l'homme, la plus quotidienne et la plus inéluctable ; elle l'est peut-être d'autant plus lorsqu'elle échappe à son étude et à ses précisions et que, flottante, insaisissable, elle l'enveloppe comme d'une atmosphère surnaturelle.

MAGISTRATURES ET LÉGISLATION

Une fois achevées ces généralités sur les biens et les classes, on entre de façon plus précise dans l'étude des deux parties essentielles du gouvernement annoncées plus haut : les magistrats, les lois dont on les pourvoit. C'est la matière du livre VI.

La cité.

On passe rapidement sur deux difficultés préliminaires : comment un ramassis d'hommes inconnus les uns aux autres et dépourvus de culture pourront-ils éprouver et choisir les futurs magistrats ? comment pourrons-nous leur faire accepter des lois toutes nouvelles pour eux ? Les débuts seront évidemment ingrats : nous ne pouvons compter que sur l'imprégnation lente des jeunes générations et, jusqu'à ce qu'elles parviennent à l'action réfléchie, maintenir l'orientation vaille que vaille. Les premières élections seront d'ailleurs faites par des délégués de la métropole. Établissons donc d'abord trente-sept gardiens des lois ; élus par triple sélection, ils garderont les rôles des fortunes et veilleront à ce qu'elles ne dépassent pas les bornes. Ils proposeront les stratèges, qui proposeront les taxiarques, etc. Un conseil, composé de trois cent soixante bouleutes, quatre-vingt-dix en chaque classe, élus par triages successifs, liberté d'abstention n'étant laissée qu'aux votants des deux dernières classes et seulement pour ces dernières classes. Ainsi l'on gardera le milieu entre monarchie et aristocratie et l'on appliquera la vraie justice politique, l'égalité de proportion. Un douzième des membres du conseil sera de garde chaque mois sous le nom de prytanes pour recevoir les nouvelles, répondre aux consultations touchant les rapports avec les autres cités, prévenir ou étouffer les séditions.

La campagne. Voilà pour l'intérieur de la cité. Pour le reste, il faudra donner aux temples des gardiens, des prêtres et des prêtresses, des exégètes, des économes ; à la ville, des astynomes, pour la bonne tenue des rues et des édifices, et des agoranomes pour la police du marché ; à la campagne, des agronomes avec leurs gardes, pour tenir le pays non seulement fortifié contre l'ennemi, pourvu de chemins, digues et canaux, places d'agrément, mais aussi tranquille et ordonné, les agronomes faisant fonction de juges de paix. Noter qu'ils auront, en chaque canton, table commune et dortoir commun strictement obligatoire, qu'ils devront tout faire par eux-mêmes, ne disposant ni de domestiques ni d'esclaves pour leur service personnel, courir le pays en tout sens pour le bien connaître et le bien garder ; la chasse leur sera un excellent moyen d'exploration. Ils seront cinq par tribu, chacun se choisissant douze gardes. Les astynomes, trois, élus dans la première classe ; les agoranomes, cinq, élus dans la seconde et la troisième.

L'éducation. Des magistrats spéciaux présideront, soit à l'enseignement, soit aux exercices de gymnastique et de musique. Pour les exercices d'hommes ou de chevaux, ils seront pris dans la deuxième et la troisième classe, et la quatrième classe seule pourra s'abstenir de voter. Pour les exercices et concours de musique, un seul président, de moins de trente ans, aura la direction de la monodie, des rhapsodies, jeux de luth et de flûte ; un seul aussi, de moins de quarante ans, celle des chœurs et des danses ; il sera choisi, pour un an, par les experts en la matière, astreints au vote sous peine d'amende. Quant à l'enseignement, la grande innovation de Platon est son institution d'un directeur général de l'éducation pour la jeunesse des deux sexes : il aura au moins cinquante ans et sera choisi par tous les magistrats, sauf les sénateurs et prytanes, parmi les gardiens des lois, pères de famille. Il restera cinq ans en charge et sera le premier magistrat de la cité, vu l'importance de sa fonction et la vertu qu'elle suppose.

La justice. La justice exige le temps, une information lente et plusieurs fois répétée : l'arbitrage des voisins, un premier tribunal, un second et défi-

nitif, voilà les étapes obligées. Pour les différends entre particuliers, les juges seront choisis par coélection dans chaque corps de gardiens des lois. Chaque tribu aura ses tribunaux. Pour les crimes d'État, le peuple entier sera juge en première et dernière instance, mais l'information sera conduite par les trois plus hautes magistratures choisies d'un commun accord par l'accusateur et l'accusé.

Mariages. Cette rapide esquisse achevée, nous abordons la législation en observant qu'elle exige une incessante mise au point, donc la formation de jeunes magistrats aptes à continuer et reviser, dans le même esprit, l'œuvre du premier législateur. Lois religieuses, lois sur le mariage et la génération, telle est la grande division. Les premières sont commandées par le nombre divin, cinq mille quarante, dont le douzième représente le nombre des tribus, et le douzième de ce douzième le nombre des citoyens en chaque tribu ; nombre divin aussi en ce qu'il reproduit l'ordre des mois et la révolution cosmique annuelle. Douze tribus, douze sacrifices annuels pour chaque tribu, et douze pour chaque division de tribu ; donc deux sacrifices mensuels. Ces assemblées, outre leur but religieux, auront aussi comme fin de faire se rencontrer, dans des divertissements et des danses, jeunes gens et jeunes filles, en un déshabillé décent, sous la surveillance des présidents des chœurs. Le jeune homme se mariera de vingt-cinq à trente-cinq ans ; ici, un prélude résume les prescriptions du *Politique :* ne pas chercher, dans les alliances, la richesse, mais plutôt la médiocrité ; s'efforcer moins de perpétuer son propre tempérament que de le modérer en le mariant au tempérament contraire ; bref, consulter moins son plaisir à soi que le bien de la cité. Vient alors la loi : se marier entre vingt-cinq et trente-cinq ans, sous peine d'amende proportionnée à la classe, et de déshonneur ; pas de dot qui dépasse le taux fixé pour chaque classe ; cautions : les parents en ordre ascendant, ligne paternelle ou, à son défaut, maternelle ; fiançailles et autres cérémonies conformes au règlement fixé par les exégètes ; nombre des invitations au festin, dépense proportionnée à la classe ; sobriété requise surtout dans le temps de la conception, spécialement le premier jour et la première nuit des noces ; chacun des époux quittant père et mère, dans l'intérêt et du nouveau nid et de l'amitié des familles.

Parmi les possessions qui constituent une honnête fortune, la plus embarrassante est celle des esclaves, parfois plus fidèles et plus dévoués que les parents, jamais totalement sûrs. Deux expédients : n'avoir, autant que possible, que des esclaves de langues différentes ; les bien traiter, être aussi juste envers eux qu'envers des égaux. Punir leurs fautes, ne pas se borner à la réprimande. Garder toujours le ton du maître : cela leur rendra l'obéissance plus facile.

On corrige, en passant, un oubli : construire les temples en cercle autour de l'agora, en fait autour de la cité tout entière, sur des sites élevés ; près d'eux, les demeures des magistrats et des tribunaux. Quant aux remparts. penser, comme à Sparte, qu'ils sont inutiles une fois les frontières fortifiées, qu'ils sont nuisibles à la santé, détruisent le courage et endorment la vigilance. S'il en faut à tout prix, faire de toutes les maisons un mur continu. Sur l'entretien des maisons, la propreté, l'écoulement des pluies, c'est aux astynomes de veiller.

Ne croyons pas que la vie des individus et des familles ne doive pas être réglementée. Nous imposerons même aux nouveaux mariés les repas dans la salle commune ; vieil usage à Sparte et en Crète et qui, pourtant, fit scandale à l'origine ; aujourd'hui, on le repousserait encore pour les femmes ; nous montrerons que c'est une erreur. Un retour sur l'antiquité du genre humain, éternel et indestructible, ou presque ; sur l'infinie diversité des cités qui se sont succédé, aussi bien que des usages et coutumes, et même des révolutions soit dans les saisons soit, par contrecoup, dans la nature animale, nous montre que, parmi ces grands changements, zoophagie et sacrifices humains ou abstinence orphique et vie végétarienne, persistent toujours les trois besoins fondamentaux : boire, manger, engendrer. Aux trois perversions de cet instinct naturel, qui visent le seul plaisir, s'opposent les trois remèdes : la crainte, la loi, la raison vraie.

La génération. La loi, une loi pénale, rendra obligatoire la génération. Des matrones surveilleront pendant dix ans la conduite des jeunes mariés, dénonceront les coupables aux gardiens des lois, qui, si le mal persiste, feront afficher les noms des récalcitrants ; à ceux-ci, tous honneurs seront refusés. Quiconque, une fois libéré de cette

obligation décennale, aura commerce avec un complice non libéré, sera soumis aux mêmes peines que lui. Ne pas édicter de loi tant que distinctions ou notes d'infamie suffiront à maintenir le plus grand nombre dans l'obéissance. Dans la chapelle familiale on inscrira la première année du garçon ou de la fille ; pour chaque phratrie, sur une muraille blanchie, les noms des enfants vivants sous tel archonte éponyme, ceux des morts étant effacés à mesure.

Les jeunes filles devront se marier entre seize et vingt ans ; les hommes, entre trente et trente-cinq ans, variante qui est un oubli de la rédaction ou une faute de transcription. La femme n'entrera en fonctions officielles qu'à quarante, l'homme à trente. L'homme devra le service militaire de vingt à soixante ; la femme, une fois remplie sa carrière de mère, devra, jusqu'à cinquante ans, le service qu'on jugera convenir à sa force et à son sexe.

L'ÉDUCATION

Nous venons de réglementer la génération ; ne faut-il pas, de même, réglementer et le nourrissage et l'éducation des enfants ? Observons toutefois que, si une telle réglementation est inévitable, elle doit se faire forcément moins par lois impératives et punitives que par préceptes et conseils. Les actes qui lui sont soumis sont, en effet, si « domestiques », si intimes, si infimes et si répétés, que la loi ne saurait s'abaisser à les poursuivre dans leur détail, mais le caprice individuel peut en faire des infractions si menues et si fréquentes que les habitudes d'indiscipline ainsi créées finiraient par atteindre la loi écrite elle-même. C'est donc là un sujet sur lequel il est aussi impossible de se taire qu'embarrassant de légiférer (livre VII).

Le nourrisson. Élever comme il faut les enfants, c'est, nous l'avons dit, leur faire des corps et des âmes aussi beaux et aussi bons que possible. Or le corps se développe proportionnellement beaucoup plus vite dans les cinq premières années que dans les vingt années suivantes ; il faut donc lui donner aussi plus d'exercice, et nous dirons hardiment que la gymnastique enfantine doit commencer dès le sein de la mère. Les fervents des combats de coqs ont cou-

tume de promener ces oiseaux sous leurs bras pendant des stades. Ainsi nous obligerons la femme enceinte à promener son enfant en se promenant elle-même ; les nourrices à promener dans leurs bras le nourrisson soigneusement moulé dans ses langes, à le bercer, comme elles l'allaitent, jour et nuit, de façon qu'il soit perpétuellement, dans la maison, comme dans un bateau sur la mer ; à le charmer et l'assoupir par le chant et le mouvement comme font les guérisseuses aux gens pris du mal des corybantes ; car l'agitation de ceux-ci et celle des petits enfants est analogue, elle vient de la peur, et cette agitation interne ne se calme que par une agitation extérieure plus forte. Délivrer l'enfant de ces craintes est commencer à créer en lui la force d'âme, mais celle-ci exige aussi une bonne et heureuse humeur ; non qu'il faille écarter de l'enfant tout chagrin et rechercher pour lui un plaisir perpétuel, mais plutôt former en lui cette disposition moyenne, cette humeur paisible qui est, dans notre croyance, le propre de la divinité. Aussi veillera-t-on à ce que la femme enceinte n'ait ni peine ni joie excessive et entretienne plutôt, en elle-même et dans le fruit qu'elle porte, cet état de calme et de douceur. Telle est la toute première éducation, celle des moins de trois ans, guidée moins par des articles de loi formels et rigides que par la souplesse de procédés que transmet l'usage et la coutume ; souplesse qui sert de lien aux lois écrites et à toute la constitution de la cité : suivant que l'on observe ou transgresse ces menus préceptes d'une sagesse héritée, toute la bâtisse politique est silencieusement maintenue ou ruinée.

Les premiers jeux. De trois à six, les premiers jeux entre enfants : en prendre occasion pour corriger sans humilier. Ne pas imposer les jeux : l'enfant en groupe les invente spontanément. Mais les surveiller par les nourrices, que surveilleront elles-mêmes des matrones, choisies par les gardiens des lois ou bien les inspectrices des mariages. Elles châtieront les coupables, soit par la main d'un esclave s'ils sont enfants d'esclaves ou d'étrangers, soit directement, s'ils sont libres et ne protestent pas, soit en les conduisant aux astynomes.

Nous voyons que Platon fait appel à la spontanéité inventive de l'enfant, ne croyons pas qu'il lui lâche la bride : rien

de plus funeste, à ses yeux, pour la stabilité des lois, que l'innovation perpétuelle dans les jeux. Elle conduirait insensiblement la jeunesse à mépriser les anciennes mœurs et à s'éprendre successivement de tout ce qui paraît neuf. Dans le régime du corps et de l'âme aussi bien que dans les saisons et les vents, toute secousse brusque est dangereuse ; toute révolution détermine une crise d'adaptation et ne se digère, pour ainsi dire, que lentement ; elle ne devient norme, légale et sacrée, que pour qui ne l'a pas connue comme révolution. On ne révère que ce qui, de mémoire d'homme, a toujours existé. Or l'enfant qui se passionne de nouveaux jeux se passionnera, homme, de nouvelles mœurs et de nouvelles lois, et l'instabilité dans l'estimation des valeurs morales est un danger grave. Puisque tout ce qui est rythme et musique est essentiellement imitation des mœurs humaines, il y faut interdire toute innovation et, l'Athénien nous l'a dit dès les débuts de ce dialogue, le meilleur moyen est celui qu'emploient les Égyptiens : consacrer toutes les danses et tous les chants, et dresser le tableau désormais immuable des fêtes, des dates, des dieux, fils de dieux ou démons qui en seront l'objet.

L'usage des deux mains.

Après six ans, on séparera les sexes. Les filles ne participeront que s'ils leur agréent aux exercices des garçons, cheval, arc, javelot et fronde, mais elles en apprendront au moins la théorie. Mais filles et garçons devront être également habitués à se servir aussi bien de la main gauche que de la main droite, car la pratique contraire n'est pas obéissance à la nature, mais inaptitude acquise, inaptitude peu grave quand il ne s'agit que de la lyre et de l'archet, dangereuse quand il faut manier l'arc, le javelot et particulièrement les armes pesantes. Pas plus que le conducteur de char, ni que le lutteur au pancrace ou au pugilat, l'hoplite n'a le droit de se faire manchot ; il devrait plutôt désirer avoir les cent bras de Géryon ou de Briarée que consentir à en laisser un sur deux inutile. Les objections que fondent les médecins modernes sur les ménagements dus au cœur ont peut-être plus de portée que celles d'Aristote, pour qui la supériorité du côté droit vient du plus grand afflux de sang qu'il reçoit (*De part. anim.* 666 b 35 *et al.*)

La gymnastique et la danse.

Il n'y a pas, nous a dit la *République* elle-même (376 e), de meilleur moyen d'éducation que le moyen traditionnel en Grèce : pour le corps, la gymnastique ; pour l'âme, la musique. La gymnastique a deux parties : la lutte et la danse. Toute lutte n'est pas éducative, c'est pourquoi les *Lois* écartent toutes les trouvailles savantes ramassées autour des noms d'Antée et Cercyon, Epée et Amycos. Mais la lutte droite l'est essentiellement, car elle donne force et santé et ses postures sont décentes. Entreront de même, dans le programme obligatoire d'éducation, tous les exercices utiles à la guerre : armes légères (arc et tous traits missiles), armes moyennes (peltastique), armes lourdes (hoplomachie), tactique, marches et campements, science hippique.

La *République* jugeait superflu tout détail sur la danse, indiquant d'un seul mot qu'elle devrait naturellement se régler sur les directives et les intentions générales du plan d'éducation. Les *Lois* insistent et réglementent. Elles ont commencé par nous rappeler que la danse et le chant sont, chez l'enfant, comme la sauterie et les cris chez l'animal jeune, l'expression spontanée de la joie de vivre ; l'art y entre avec le rythme et la mesure, et l'harmonie ou convenance en fonde les ressources éducatives : aussi nous a-t-on dit, dès le début du livre II (654 b 8), qu'être bien élevé, c'est savoir bien chanter et bien danser. Comme les mouvements du corps accompagnent nécessairement la parole ou le chant, la danse est une imitation par les gestes ou les attitudes, imitation des sentiments et mouvements intérieurs de l'âme qu'imite elle-même la voix parlée ou chantée. La danse vaut donc éducativement ce que vaut le modèle imité. Aussi interdira-t-on au citoyen toute une catégorie de danses : les danses bouffonnes, qui imitent des personnes, des gestes, des poses ridicules ; les danses bachiques, où l'on contrefait l'ivresse. Les premières seront laissées à des esclaves ou des étrangers payés ; les secondes, reléguées dans les fêtes orgiaques de cultes le plus souvent étrangers, avaient probablement pour acteurs les professionnels de ces rites. La danse éducative sera pacifique ou guerrière et imitera soit les mouvements d'une âme sage dans la joie, surtout modérée, soit les gestes et les inflexions de l'attaque ou de la défense. C'est surtout de la danse guerrière que s'occupent ici les *Lois :* comme, en Crète,

la danse armée des Courètes, et, à Lacédémone, celle de Castor et Pollux, celle de la Pallas Athénienne servira de thème aux danses des jeunes garçons et des jeunes filles dans les fêtes religieuses, aussi bien qu'à celles des enfants aussitôt qu'ils seront en état de porter les armes et que, montés sur des chevaux, revêtus de belles armes, ils suivront la procession en variant les rythmes de leurs danses et de leur marche, qui sont non pas l'accompagnement, mais l'expression même de leurs prières aux dieux (796 d).

La musique : les abus.

Comme base de la réglementation de la musique, il y a, dans les *Lois*, toute une critique de la musique contemporaine. Elles demandent qu'on ne joigne pas, à des paroles qui conviennent à des hommes, des figures de danse et des mélodies qui ne conviennent qu'à des femmes : aux hommes convient ce qui exprime l'élévation et le courage ; aux femmes, la modestie et la retenue. Il y a de même des figures et des mesures, des mélodies et des paroles qui ne traduisent que servilité et bassesse ; d'autres, propres aux hommes libres et pleines de noblesse ; les *Lois* demandent que mélodies et paroles ne contredisent pas les figures et les mesures. Elles condamnent pareillement la confusion qui résulte du mélange de cris d'animaux aux voix humaines et aux sons des instruments, et le divorce qu'on établit entre la parole et le chant lorsque, sur la cithare et la flûte, on présente des mesures, des figures et des vers sans mélodie, ou, inversement, des mesures et des mélodies sans accompagnement de paroles. On ne doit jouer de la cithare ou de la flûte que pour accompagner la danse ou le chant. Les *Lois* protestent encore contre l'envahissement des sacrifices publics par des chœurs lugubres qui, se tenant quelquefois tout près des autels, concourent à qui mettra le mieux toute la ville en larmes. S'il faut, à certains jours funestes, des paroles, des mesures ou harmonies lugubres, qu'on loue pour cela des chantres étrangers, comme on loue les flûtes cariennes pour les enterrements ; qu'on leur interdise les couronnes et les ornements d'or et qu'on leur donne des vêtements de deuil. Rappelons-nous la *République* protestant contre l'encouragement que donne le théâtre à notre goût malsain des larmes ou du rire : les *Lois*, elles aussi, excluent de la formation morale du

citoyen, donc de son véhicule principal, la musique, aussi bien les gémissements que les bouffonneries.

Réglementation. Nous avons vu que Platon veut, comme les Égyptiens, interdire en musique toute innovation. Aussi relève-t-il avec plaisir le nom de nome ou loi que portaient, autrefois, tous les airs joués sur la cithare, et désire que tous les chants, dans la cité, soient aussi des lois. La musique et tout enseignement seront donc affaire d'État, à laquelle préside un véritable ministre de l'éducation nationale. Nous avons vu qu'il doit avoir au moins cinquante ans, qu'il est choisi par tous les magistrats, parmi les gardiens des lois mariés et pères de famille, qu'il reste cinq ans en charge et, vu l'importance de sa fonction, est le premier magistrat de la cité. Au-dessous de lui, un président pour les concours de monodie, de rhapsodie, de cithare et de flûte ; un autre pour les chœurs et les danses. Présidents de la musique et président de l'éducation choisissent, soit par eux-mêmes, soit par leurs délégués, parmi les chants et les danses laissés par les anciens, ce qui convient à l'esprit de la constitution actuelle, et, s'il faut corriger, se servent de poètes et de musiciens compétents tout en se gardant bien d'épouser leurs manies ou leurs passions. Tous nos chants doivent contenir des prières, et les poètes sont loin de savoir ce que nous devons demander aux dieux. Ils sont d'ailleurs trop portés à ne chercher que le plaisir de la foule. Aussi aucun de leurs ouvrages ne doit-il voir le jour sans avoir subi la censure. Y sont spécialement soumis les grands adversaires du législateur, les poètes tragiques. Nous aussi, leur dit le législateur, nous composons une tragédie, la plus belle qui soit, car elle essaie de réaliser le modèle de vie le plus excellent et le plus beau. Ne comptez donc pas que nous, vos rivaux, nous vous laisserons planter sur la foire vos tréteaux et y débiter à nos enfants, à nos femmes, au peuple tout entier, par les voix sonores et flatteuses de vos acteurs, des maximes adverses des nôtres. Ainsi l'art sérieux lui-même, ou plutôt expressément l'art sérieux, doit ou prendre le ton ou se taire. Quant à l'art comique ou bouffon, nous savons qu'aucun homme libre, aucune femme libre ne doit y tenir un rôle; ni même, ajoute Platon, s'en permettre le spectacle fréquent : le ridicule n'est utile ou nécessaire qu'à titre de remède et de

préventif. Et la tendance est nette, parfaitement consciente, à préserver l'art éducatif de tout contact avec l'art de vulgaire amusement : l'un est pour le citoyen, l'autre pour l'esclave. Platon ne permettrait la musique nègre qu'aux nègres.

L'État éducateur. L'éducation étant affaire d'État, les écoles seront construites et les maîtres payés par la cité. On bâtira, en effet, trois gymnases adjoints à trois écoles publiques au centre de la cité ; en dehors, autour des murs, trois gymnases avec de larges terrains d'exercices pour le cheval. Du moment que les maîtres seront salariés, il fallait prévoir et on nous dit expressément qu'ils ne seront pas citoyens, mais étrangers. Écoles publiques, donc gratuites, mais aussi obligatoires, et pas seulement pour les garçons : les filles seront assujetties aux mêmes leçons et aux mêmes exercices, de gymnastique et d'entraînement militaire aussi bien que de musique. Elles doubleront ainsi notre contingent militaire. D'ailleurs, qu'en faire sans cela ? Des esclaves comme en Thrace ? Des tisseuses et fileuses recluses comme chez les Athéniens ? Ou, comme à Sparte, des libérées qui ne redoutent pas de s'exercer sur le terrain avec les garçons, mais fuient la guerre et seront incapables de faire leur part de résistance et d'héroïsme un jour d'invasion ? Platon préfère leur donner la même éducation qu'aux mâles. D'ailleurs, dans une telle cité, où les métiers mécaniques sont faits par les étrangers, le travail de la terre par les esclaves, où les repas sont fournis à tous dans des salles communes, des tables pour femmes et enfants étant dressées à part, à côté de celles des hommes, que peuvent avoir à faire citoyens et citoyennes si l'on ne veut qu'ils vivent, dans l'insouciance et la paresse, une vie de bêtes à l'engrais, destinées à devenir la proie d'un ennemi plus énergique ? Evidemment le seul et beau travail qui leur convient et qui réclame tous leurs moments, « de la nuit comme du jour », est d'acquérir la vertu en cultivant jusqu'à perfection leurs corps et leurs âmes. Ils s'éduquent ainsi toute leur vie. Aussi ont-ils, même devenus pères et mères de famille, un règlement qui enserre toutes leurs actions « depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin ». La nuit, ils font le quart à tour de rôle en veillant aux affaires de la cité. Dès le jour, maître et maîtresse de maison sont les premiers levés, éveillant servants et servantes. Trop de

sommeil n'est bon pour personne : qui dort vaut tout juste un mort, et les seules heures vivantes sont les heures alertes.

L'enseignement littéraire.

Aussi voyons-nous l'enfant sortir de grand matin, conduit par le pédagogue chez le maître de grammaire, et gare à lui, gare à son pédagogue ou à son maître s'il est trouvé fautif : le premier citoyen venu peut et doit corriger l'un et l'autre. De dix à treize ans, il apprendra ses lettres, assez pour savoir lire et écrire ; on n'insistera pas sur l'élégance et la rapidité, s'il est de nature trop lente pour les acquérir en ces trois années. Naturellement, les lectures et les récitations qui servent de base à cette grammaire élémentaire étaient déjà, dans l'usage traditionnel, orientées vers la formation morale et civique de l'enfant. Plutôt que la dispute entre les deux méthodes pédagogiques, faire apprendre par cœur soit des poèmes entiers soit un recueil de morceaux choisis, c'est, nous nous y attendions, la valeur éducative de ces poèmes ou de ces extraits qui retient l'attention critique de l'Athénien. Nous savons avec quelle âpreté la *République* a jugé et condamné, à ce point de vue, les leçons et les suggestions qu'offraient à la jeunesse ces œuvres des grands poètes nationaux. Il leur joint ici, pour une condamnation au moins aussi sévère, certaines œuvres en prose qu'il estime très dangereuses et sur lesquelles le livre X nous renseignera davantage. Vers ou prose, comment faire le tri entre ce qui est mauvais et ce qui est bon pour nos écoliers ? Le mieux serait, évidemment, d'avoir une œuvre qui serve de modèle et de critère, mais devons-nous la chercher bien loin ? « Les discours que nous tenons ici depuis ce matin », c'est-à-dire ce dialogue même des *Lois*, dont la prose avoisine tellement la poésie et dont l'inspiration est aussi divine, n'offriront-ils pas au président de l'éducation à la fois une ample collection de morceaux tout choisis et des règles pour guider ses choix à travers la littérature ? Voilà quel recueil scolaire le ministère imposera aux maîtres : ceux qui se refuseraient à l'estimer et l'adopter n'auront pas qualité pour enseigner la jeunesse.

La cithare.

De treize à seize ans, l'écolier ou l'écolière apprend la cithare non pour y acquérir une virtuosité, car il est expressément interdit que

l'étude en soit poussée plus loin que ces trois ans, quels que soient les désirs de l'enfant ou du père, mais pour continuer sa formation morale non seulement par l'effet des vers que la cithare accompagne, mais par l'influence même de la musique. Il y a, en effet, des mélodies qui sont, plus que d'autres, expressives des affections de l'âme, et celles qui exprimeraient des affections non vertueuses sont évidemment à rejeter du programme. Ce programme de mélodies éducatives sera dressé par les membres du chœur des « soixante ans », que leur sens affiné de la puissance de suggestion des rythmes et des tons rend aptes à ce travail critique. La cithare est, par la netteté des sons qu'elle donne, la meilleure accompagnatrice du chant et ne doit être pratiquée que pour le soutenir et l'accentuer. Aussi doit-on écarter de cet enseignement élémentaire toute fioriture sur les tons ou les rythmes. Nos jeunes ont trop à faire pour qu'on les déroute et les retarde par de telles complications.

L'enseignement élémentaire des sciences.

Nous savons, en effet, qu'ils ont à faire toute leur éducation gymnastique et militaire, mais, en outre, à l'enseignement des lettres et de la musique, nous, lecteurs de la *République*, apprenons ici sans surprise qu'on ajoutera l'enseignement de trois sciences indispensables au citoyen : le calcul et l'arithmétique, la mesure des longueurs, largeurs et profondeurs, l'astronomie. Enseignement qui restera, naturellement, pour la masse, limité au strict nécessaire : ne pas savoir distinguer les nombres pairs et impairs, ne pas savoir compter, être même incapable de compter le jour et la nuit comme unités distinctes, ignorer la révolution de la lune, du soleil et des autres astres, voilà quels exemples l'Athénien nous donne d'une ignorance intolérable. Mais il déclare aussi que, pour une élite qui sera déterminée plus tard, cette formation élémentaire n'est qu'une base indispensable à l'étude « des plus nobles sciences » : il laisse aussi à plus tard de préciser quelles elles seront, et combien, à quelles dates on abordera chacune d'elles, lesquelles devront être étudiées seules et quelles autres en liaison mutuelle, et comment il faudra en faire la synthèse générale ; vaste programme, que les *Lois* n'essaieront pas de remplir, parce que ce serait répéter la *République*.

Élémentaire veut dire facile, et Platon demande qu'on s'ingénie à rendre attrayants ces premiers rudiments des sciences. Comme en Égypte, dès que les enfants apprendront l'alphabet, on les exercera au calcul au moyen de jeux : partager un nombre donné de pommes ou de couronnes entre x puis entre x-y de leurs camarades ; à la lutte ou au pugilat, les faire interchanger leurs rangs pairs ou impairs ; leur distribuer des fioles d'or, d'argent ou d'airain tantôt par lots de tout métal, tantôt par lots de différent métal, de façon, probablement, que chaque lot soit de même valeur ; ainsi les opérations de l'arithmétique élémentaire seront jouées au lieu d'être passivement apprises. Par là nos jeunes gens seront mieux préparés aux divers arrangements et mouvements de la tactique militaire, mieux préparés aussi à l'administration d'une maison, et surtout, comme nous le disait déjà la *République*, auront l'esprit plus alerte et plus prompt à tirer parti de ses ressources.

Les irrationnelles. Mais l'Athénien, qui vient de déclarer qu'ignorer est moins néfaste qu'avoir appris beaucoup et mal, espère ici que cette méthode active, appliquée à l'enseignement de la métrétique, délivrera les Grecs d'une erreur particulièrement honteuse. Il n'en a été lui-même, nous avoue-t-il, que tardivement libéré ; il en a rougi non pas seulement pour lui mais pour toute la Grèce. L'erreur est d'avoir cru que toutes les longueurs, toutes les surfaces, tous les volumes sont mutuellement commensurables. Et le « tardivement » de l'Athénien et l'ignorance encore actuelle ainsi reprochée à toute la Grèce ne laissent pas d'étonner au prime abord : n'avons-nous pas vu, dès l'*Hippias Majeur*, Socrate prouver que ce qui est vrai d'un couple de termes peut ne pas l'être de chaque terme pris à part, en rappelant, comme un fait reconnu, que la somme de deux irrationnelles peut être soit rationnelle, soit irrationnelle ? Tel sera le cas, par exemple, d'une droite rationnelle partagée en moyenne et extrême raison, chacun des segments étant alors la droite irrationnelle qu'Euclide devait appeler une apotome (XIII, 6). Une connaissance assez avancée des irrationnelles serait ainsi attestée dès le début du premier groupe des dialogues. Mais ne suffit-il pas du *Théétète* pour reporter jusqu'à Théodore, contemporain de Socrate et,

sinon proprement disciple, au moins familier de Protagoras, un notable progrès dans la construction des irrationnelles ? Comment comprendre alors ce blâme jeté sur toute la Grèce, sinon en observant, avec Ritter, par exemple, que les premiers progrès se sont faits en dehors de la Grèce propre, soit en Italie avec les Pythagoriciens ; en Égypte, à Cyrène, avec Théodore ? Hippocrate lui-même, le génial sophiste de la quadrature, était « des îles » et fut probablement, comme tant d'autres sophistes, un errant. Quant au « tardivement » de l'Athénien, si nous l'appliquons à Platon lui-même, nous nous souviendrons que celui-ci n'a guère pu écrire même ses premiers dialogues avant la trentaine.

Ce « tardivement » doit d'ailleurs s'expliquer par opposition à l'âge des jeunes garçons auxquels Platon veut ici qu'on enseigne une de ces vérités « qu'il est honteux d'ignorer, mais qu'on n'a pas de mérite à connaître, parce qu'elles sont élémentaires » (820 e), à savoir qu'il y a des grandeurs incommensurables. Rappelons-nous qu'ils ont tout au plus de treize à seize ans, et même, à la rigueur, de dix à treize, puisqu'on leur enseigne, avec la même méthode, les mêmes éléments de sciences qu'aux jeunes Égyptiens débutant en grammaire. On distingue bien, parmi eux, entre la masse et l'élite, cette élite que nous retrouverons au conseil nocturne ; à celle-ci, les mêmes vérités seront enseignées avec leurs raisons exactes, par une méthode qui exige un vrai labeur personnel ; à la masse, dans leur formule élémentaire, par exercices simples et par jeu. Une autre question sur les incommensurables semblerait devoir être d'abord plus difficile, et sa formule apparaît, au premier aspect, plus mystérieuse, si bien qu'elle a été souvent l'objet d'interprétations plus ou moins transcendantes : « quelle est la nature respective des grandeurs mutuellement commensurables et incommensurables ? » Mais le texte poursuit : « Voilà ce qu'il faut examiner pour être capable de les distinguer les unes des autres, si l'on ne veut pas être totalement nul ; voilà quels problèmes ils doivent se poser sans cesse les uns aux autres, passant ainsi leur temps à des jeux beaucoup plus distingués que les jeux de dés où se distraient les vieillards, à des compétitions dignes d'occuper leurs loisirs. » Apprendre ce qui fait que telles grandeurs sont mutuellement commensurables et telles autres non, de façon à pouvoir les distinguer les

unes des autres, n'est-ce pas là l'objet de ce qui sera le Xe livre d'Euclide, livre dont la substance a été préparée par les travaux de Théétète ? Or le Théétète platonicien, quand il essaie de poursuivre les constructions et les distinctions qu'a faites devant lui Théodore, est encore un élève, et jeune, un νέος, un μειράκιον. Aussi l'Athénien poursuit-il : « Voilà quelles sciences doivent apprendre nos jeunes gens, car elles ne sont ni difficiles ni dangereuses, et, apprises en jouant, elles seront utiles à l'État, au lieu de lui nuire. » Ainsi Platon n'enfle pas la voix pour nous annoncer des enseignements de mathématiques transcendantes, mais désire que même les exercices les plus poussés sur les irrationnelles soient des jeux. Que de tels jeux soient de ceux qu'on n'impose pas à la masse, nous le pouvons conjecturer. Quant à en détailler le thème, ce n'est pas l'affaire d'une législation qui prétend se borner à un plan d'ensemble.

L'astronomie. C'est comme législateur aussi que l'Athénien note l'innocuité de ces études. D'autres sont dangereuses pour l'État, telles la physique et l'astronomie des physiologues, nous le verrons bientôt. Mais l'enseignement donné aux jeunes gens doit corriger tout de suite une des erreurs impies qui déshonorent l'astronomie. L'opinion vulgaire des Grecs est que des astres aussi divins que la Lune et le Soleil sont des astres errants, des *planètes*. Démontrer le contraire ne serait pas difficile, puisqu'un homme déjà mûr a pu l'apprendre et se ferait fort de l'enseigner aux deux vieillards qui l'écoutent. Mais il ne fait que le formuler sommairement. « Chaque astre n'a qu'une route, une orbite circulaire, qu'il suit sans déviation : ses changements de route ne sont qu'apparences. C'est à tort aussi que nous regardons comme le plus lent celui qui est le plus rapide, et inversement. » Sommaire qui suffisait peut-être comme directive dans ce plan général d'éducation, mais qui reste, pour nous, plutôt sibyllin. Aussi les commentaires en ont-ils été plus ambitieux les uns que les autres. Nous ne pouvons sûrement accepter ceux qui trouvent ici l'annonce d'une astronomie héliocentrique, puisque le soleil est encore compté parmi les astres dits errants ou « planètes ». Nous devons aussi bien rejeter, à la suite de Taylor, ceux qui, substituant à l'unicité de l'orbite son uniformité, expliquent

celle-ci par la composition de deux mouvements, l'un de l'est à l'ouest dans le plan de l'équateur sidéral et commun à tous les astres, l'autre, d'un période particulier à chaque planète, de l'ouest à l'est dans le plan de l'écliptique. L'Athénien, en effet, affirme l'unicité absolue de l'orbite. L'hypothèse la plus séduisante serait celle de Taylor lui-même : le mouvement diurne ne serait qu'une apparence due au mouvement de la terre, qui, comme le soleil et les planètes, mais avec son période propre de vingt-quatre heures, tournerait autour d'un centre pour nous invisible, et chaque planète n'aurait plus ainsi, comme unique mouvement, que sa révolution sur le zodiaque. Ainsi, vue de notre terre mouvante, dans l'illusion du mouvement diurne, la Lune aurait chaque jour le plus grand retard et, par suite, serait la plus lente alors qu'en réalité elle est la plus rapide, faisant son tour en un mois ; le soleil est déjà beaucoup plus lent (un an), et Saturne est le plus lent (trente ans). C'est le système attribué par les doxographes à Philolaos. Aristote le critique, dans le *de Coelo*, d'une façon si véhémente, qu'il a dû être très répandu à son époque. Quant à Platon, l'hypothèse concorderait avec le dire de Théophraste, que « Platon vieilli se serait repenti d'avoir donné la place centrale à la Terre, qui n'en est pas digne ». Plutarque, *Platon. quaestiones*, VI, 1006, C.

La part des sciences dans l'éducation de la jeunesse étant ainsi esquissée, ne nous étonnons pas de voir l'Athénien y adjoindre la chasse. On l'a déjà recommandée, au livre VI, pour la formation des jeunes auxiliaires agronomes : elle leur donne occasion de mieux connaître, en la battant dans tous les sens, la région qu'ils ont à surveiller ; elle ajoute, à leur sobre et dur régime d'aspirants, l'animation et les joies de l'art noble. Il y a, en effet, une chasse noble, et c'est la seule qui soit permise au citoyen. Nous connaissons, par les exercices dichotomiques du *Sophiste*, les multiples divisions de la chasse ; les *Lois* rappellent ici les trois sections, chasse aux animaux aquatiques, aux oiseaux, au gibier de terre, dont l'homme n'est qu'une espèce, traquée non seulement par la guerre, la piraterie et les brigandages, mais aussi par l'amitié véritable ou sophistiquée. Elles n'ont pas le temps d'expliquer en détail leurs jugements de valeur, mais condamnent en bloc toutes les formes de chasse où triomphent la

paresse et la ruse braconnières. Seule est éducative la chasse à courre, avec chevaux et chiens, où chacun donne de sa personne et mesure son courage. Non seulement éducative, mais, dit l'Athénien, vraiment sacrée, et l'on songe aux jeunes et beaux Hippolytes, qui, les cheveux au vent, l'âme chaste et la flamme aux yeux, courent le sanglier à travers la montagne.

LA RÉÉDUCATION DE L'AMOUR

Lois diverses. Ce n'est pas seulement telle ou telle activité du citoyen qui doit être sacrée et sainte, c'est toute sa vie et toute la vie de la cité. Chaque jour est marqué par un sacrifice à quelque dieu ou quelque démon, et chaque jour est ainsi appelée sur la cité, sur les citoyens et leurs biens, la bénédiction divine. Les exégètes, prêtres, prêtresses et devins règlent, de concert avec les gardiens des lois, le détail de ces fêtes religieuses. Elles s'accompagnent, au moins une fois par mois, de chœurs et de concours musicaux, mais aussi d'exercices militaires, courses, combats aussi réels que possible, à pied et à cheval ; jeunes gens et jeunes filles y prennent part.

L'obligation des repas en commun appelle l'attention sur le ravitaillement de la cité, d'où une série de lois qui concernent soit les agriculteurs, soit les artisans : d'une part les bornes, les dommages, les eaux et leur cheminement, les fruits d'automne, le transport des denrées ; d'autre part, l'interdiction au citoyen, sous peine de dégradation, de pratiquer aucun métier hormis l'agriculture ; l'interdiction à l'homme de métier, sous peine d'expulsion, de pratiquer plus d'un métier, qui travaille le fer n'ayant pas le droit de travailler le bois ; pas d'impôts sur les importations ni les exportations, mais les unes comme les autres étroitement limitées, toute entrée ou sortie de matériel de guerre étant exclusivement commerce d'État. Des produits de la terre, deux tiers sont soustraits au commerce et répartis entre les citoyens, qui les distribuent à leur guise entre leurs proches et leurs esclaves ; le dernier tiers seul, destiné aux étrangers établis ou de passage, va obligatoirement sur le marché. Quant aux autres marchandises, la loi fixe pour chacune les prix, les jours, les quantités, et interdit tout crédit. Enfin, on réglemente la situation des étrangers établis.

L'amour. Or c'est entre ces deux grosses parties du livre VIII que se glisse, à propos des sacrifices et concours, une question qui importe suprêmement au législateur, mais où il évite avec soin de formuler, en toute rigueur impérative, les lois qu'il jugerait nécessaires, et que ne supporte plus la corruption de son époque. C'est la question de l'amour. Elle est soulevée, en somme assez naturellement, à la fin des articles sur les sacrifices et concours annexes, par une réflexion sur les dangers de ces rencontres continuelles et de cette vie commune entre jeunes gens et jeunes filles robustes et sains, exempts de tout labeur de force, pour qui toutes les heures sont loisirs et jeux, plaisir de vivre, de se voir et de se sentir mutuellement vivre dans toute l'ardeur de leur beauté. Le danger ne vient pas de l'inévitable et naturelle floraison de l'amour, mais d'une perversion de cet amour, que de sévères calculs d'oliganthropie, le compagnonnage militaire et la mode, mode mondaine, mode littéraire, avaient rendue à la longue tellement naturelle, qu'il faut, pour l'attaquer, la franchise audacieuse d'un homme déterminé à dire la vérité, fût-il seul à tenir le parti de la raison contre les passions les plus violentes. Seul, car les lois de Crète et de Lacédémone, qui, jusqu'ici, lui ont si souvent servi de guides et d'appuis, favorisent le vice qu'il combat.

L'amour, nous le savons, est le ressort de la philosophie platonicienne : l'effort d'ascension vers le Beau, le Bien, le Réel absolus s'est si bien approprié la langue de l'érotisme littéraire du temps qu'il est facile d'oublier ou d'ignorer le sens de cette transposition. Dans la formule du *Banquet* où Diotime définit, par la montée progressive vers l'immortelle, incorporelle, divine Beauté, le ὀρθῶς παιδεραστεῖν, certains sont trop portés à négliger ὀρθῶς pour être plus libres de saluer en Platon « le prince des pédérastes ». Le Platon législateur de la *République* a pourtant condamné de façon formelle cette perversion et l'a interdite à ses gardiens (403 b/c). Mais le *Phèdre* lui-même, si indulgent qu'il veuille être à ce que les faiblesses d'amour gardent encore de volonté bonne et d'honneur, et réservant son total mépris à la sensualité délibérément perverse (256 b/e), n'accorde cette indulgence qu'au péché de surprise, rarement suivi de rechute et relevé par un constant effort vers les hauteurs. Ainsi le poète lui-

même maintient la loi de l'amour pur et la glorification de la sagesse triomphante.

Les *Lois* fondent, non plus la cité idéale, mais la cité humainement viable. Nous avons vu qu'elles délaissent la communauté des biens, des femmes et des enfants pour redescendre à la séparation des foyers et au mariage obligatoire ; le divorce ne pourra intervenir qu'en cas d'incompatibilité irrémédiable des caractères. Si elles s'occupent de réglementer les relations sexuelles, c'est pour assurer non seulement la fécondité, mais, le mot n'est certainement pas trop fort, la sainteté du mariage. Elles savent toutefois pour quelle société corrompue elles légifèrent et, tout en glorifiant l'idéal, oublié depuis l'époque de Laïus, mais, elles veulent l'espérer, possible à ressusciter quelque jour lointain, elles mesurent le réalisable et en ménagent les étapes.

Sa loi idéale. L'idéal serait donc l'interdiction absolue de toute relation sexuelle en dehors du mariage ou, dans le mariage même, contraire à sa fin naturelle qui est la génération. Ainsi serait condamné l'amour contre nature, d'homme à homme ou de femme à femme ; l'amour adultère et le concubinage ; l'usage immoral du mariage. Ainsi serait réalisée l'amitié conjugale, supprimées les folles rages de l'amour et les intempérances du boire et du manger dont elles s'accompagnent. En fait, la corruption actuelle des mœurs rendrait une telle loi inopérante.

N'y aurait-il pas, cependant, quelque forte chance de la rendre persuasive et réellement efficace ? Il y aurait d'abord des raisons de raisonnement : le législateur peut-il tolérer un amour où l'acteur et le patient sont également méprisables et, en fait, méprisés ? entre les trois sortes d'amour, celui du semblable pour le semblable, celui du contraire pour le contraire, et celui enfin qui n'est qu'hésitation perpétuelle entre les deux, le législateur ne doit-il pas faire un choix, interdire le second, qui n'est que sensualité féroce, aussi bien que le troisième, impuissant à se fixer dans le bien, et n'admettre que le premier amour, fondé sur la vertu, qui seule est créatrice d'union véritable entre les âmes ?

Un fait d'expérience sociale suggérerait un moyen de per-

suasion plus efficace. Une loi non écrite protège contre le père le fils ou la fille, contre les frères la sœur, et sa puissance incontestée vient de la réprobation unanime qui note l'inceste d'infamie. Sur la plupart des hommes, si corrompus qu'ils puissent être, cette pression de l'opinion est si efficace qu'elle supprime en eux jusqu'au désir mauvais. Or cette pression s'exerce sur eux dès qu'ils sont nés et se fortifiera de tout ce qu'ils vont entendre et voir, même à la tragédie ou à la comédie, mais, l'Athénien le laisse bien entendre, elle est quand même une acquisition, une création sociale. Ne peut-on créer aussi bien la réprobation unanime de l'homosexualité et lui donner la même force indiscutée de loi sainte et sacrée ? L'observance n'en dépasserait pas les forces humaines, nous le voyons par la tempérance des plus fameux athlètes, les Crison, Astylos, Diopompe : ils avaient des corps bien plus ardents, des âmes beaucoup moins cultivées que ne les ont nos citoyens, et se sont pourtant abstenus volontairement de toute volupté pendant tout le temps de leurs exercices. Le désir de vaincre les plaisirs et l'horreur pour une action impie n'auront-ils pas, sur nos jeunes gens, autant de force ? Ainsi, plus tard, le grand platonicien latin encouragera, par une telle émulation, sa conversion naissante : « Quod isti et istæ, cur non ego ? » Mais l'idée que les plus belles victoires olympiques sont moins glorieuses que la victoire sur soi-même et particulièrement sur les passions de l'amour est, dans les *Lois* comme dans le *Phèdre*, l'expression spontanée de l'esprit même du platonisme.

La loi moins parfaite.

Cependant l'Athénien, sur le point d'exiger de ses citoyens qu'ils soient au moins aussi chastes que les oiseaux et plusieurs autres animaux qui, ignorants de l'amour jusqu'au moment fixé par la nature pour la génération, vivent fidèlement accouplés tout le temps qui suit, prévoit l'obstacle que créera l'exemple corrupteur des autres Grecs et de la plupart des peuples barbares, adonnés à l'Aphrodite déréglée. A la loi souhaitée il substitue donc une loi de compromis (δεύτερον νόμον). Sans interdire absolument ces pratiques immorales, on proclamera qu'il est infâme de s'y livrer au grand jour. Ainsi on les rendra plus rares en les forçant de se cacher, et, les rendant plus rares, on amoindrira la tyrannie

de leur volupté, d'autant qu'on saura, par ailleurs, détourner la source de cette volupté vers d'autres issues en fatiguant le corps par des travaux.

Loi moins parfaite, mais qui devrait tenir par force les hommes corrompus dans le devoir que persuadent aux autres soit leur piété envers les dieux et leur culte du véritable honneur, soit l'amour qu'ils ont non pour les corps, mais pour la beauté de l'âme. Souhait peut-être elle-même, si pourtant elle devenait efficace, cette loi ou bien supprimerait et l'adultère et le concubinage et l'amour contre nature, ou, abolissant totalement le commerce entre mâles, serait tout au moins assez forte pour traiter en étranger et priver de ses honneurs de citoyen quiconque aurait notoirement commerce avec une autre femme que son épouse légitime. Qu'on doive voir là deux lois ou une seule, c'est à une telle réglementation que l'Athénien entend finalement soumettre les relations entre les sexes, réglementation où l'on retrouve à la fois la même fermeté de doctrine et la même prudence de décision, la même distinction entre l'idéal et le possible, le conseil et le précepte, dont le *Politique* nous a donné la formule et dont les *Lois* tentent, en tous les domaines, l'application pratique.

LES LOIS CONTRE L'IMPIÉTÉ

République et Lois.

C'est au livre X que se trouve ce que l'on appelle souvent la théologie platonicienne. Pour en comprendre l'exacte portée, il faut la reconnaître pour ce qu'elle est et prétend être, un prélude aux lois par lesquelles la cité se défend contre les pratiques et les doctrines impies, sources des désordres qui mettent le plus gravement sa vie en péril. Ainsi l'on ne sera plus enclin à regarder ce qu'elle contient d'exposé doctrinal comme une pièce rapportée : quand on reconnaît que les préludes sont des sermons, on devrait se souvenir qu'un sermon un peu long comporte toujours une partie catéchistique ou apologétique. Que le sermon ici soit vraiment long ne doit pas non plus nous étonner ; d'abord, à part celui-ci, l'ensemble des préludes tient, dans les *Lois*, une place importante relativement au reste ; et si nous considérons son contenu, nous devrons nous souvenir que la critique ou

la doctrine théologique occupait, dans la *République*, presque un dixième, alors qu'ici elle occupe seulement un quatorzième de l'ouvrage. Que la constitution de la cité eût comme base indispensable la croyance à l'existence des dieux, à leur providence, à leur justice incorruptible, la *République* elle-même l'avait proclamé (365 d/e et 612 e et suiv.). Mais, acceptant provisoirement, pour les besoins de la démonstration, que la justice pût être ignorée ou méconnue par les dieux comme par les hommes, elle avait pris le parti de démontrer que, même dans cette hypothèse, la justice serait le plus grand bien de l'âme, comme l'injustice son plus grand mal. Or elle a bien, au livre X, rétabli finalement la vérité, mais ne l'a démontrée que pour ce qui concerne l'immortalité de l'âme. Comment dès lors nous étonner que, dans l'ouvrage parallèle où il édifie définitivement sa Cité, Platon ait trouvé bon de reprendre le thème théologique simplement posé dans la *République* et d'en démontrer rigoureusement les trois thèses successives ?

L'impiété et ses sources.

Le livre IX a énoncé les lois qui punissent les grands crimes, contre les dieux (pillage des temples), contre la constitution (sédition et factions ; trahison), les vols, les meurtres, les violences ; entre temps, renouvelant le thème que toute injustice est involontaire, il a été amené aux distinctions nécessaires entre le tort intentionnel ou inintentionnel. Le début de notre livre X rattache, au mépris du bien d'autrui et de ses droits, tous les méfaits que vient de pénaliser le précédent livre. Il est naturel que le vieil Athénien note, parmi les plus graves manifestations de ce mépris pour autrui, les insolences et démesures de la jeunesse, spécialement quand elles atteignent ce qui est sacré soit pour tout le peuple ou tout un groupe, soit pour un particulier et une famille, quand elles outragent les parents ou violent les biens soit des magistrats soit des simples citoyens. Il faut prévoir une loi qui punisse toutes ces offenses. La loi qui réprime le vol des choses sacrées a été énoncée précédemment, mais nous devons formuler celle qui réprimera toute action ou toute parole outrageante envers les dieux. Nous ne le ferons toutefois qu'après lui avoir donné son introduction ou prélude.

Quiconque croit aux dieux comme le lui commande la loi

n'a jamais commis aucune impiété en actes ou en paroles ; il ne s'en rend coupable que s'il refuse de croire soit qu'ils existent, soit qu'ils se soucient des affaires humaines, soit qu'on ne saurait les corrompre à volonté par des prières et des sacrifices. C'est vrai, nous répond en se raillant la jeunesse impie, nous ne croyons pas aux dieux, ou bien nous ne les croyons pas tels que vous les dites. Mais, avant de nous menacer d'une voix sèche, faites donc ce que vous demandez vous-mêmes à vos lois : cherchez d'abord à nous persuader, à nous enseigner, par preuves efficaces, qu'il y a des dieux et que leur justice est incorruptible. Trop de voix autorisées nous disent le contraire : poètes, rhéteurs, devins, prêtres, et autres par milliers ; et nous induisent ainsi à essayer, non pas d'éviter l'injustice, mais de la pallier une fois commise. A vous, qui vous posez en législateurs humains, de tenter cette démonstration persuasive, et de nous donner des raisons, sinon plus éloquentes, du moins plus convaincantes et plus vraies. Ainsi la même misère d'une jeunesse abusée qui, dans la *République,* exigeait qu'on démontrât longuement l'infrangible excellence de la justice, exige ici et justifie un long et difficile essai de théodicée.

Difficile, une preuve de l'existence des dieux ne devrait pas l'être : Clinias fait tout de suite appel aux astres, à l'ordre des saisons, des années et des mois, au consentement universel des peuples ; preuves si claires que les passions seules semblent capables de les obscurcir. Ce qui, en fait, les obnubile et les efface, c'est, non pas simplement les passions de la jeunesse, mais l'éclat de doctrines depuis longtemps prêchées, et dont la forme moderne constitue un système d'allure très savante. Poèmes anciens, comme la *Théogonie* d'Hésiode, qui placent au début des choses les grandes forces naturelles, le Ciel, la Terre, l'Océan, et, seulement à leur suite, les dieux et leurs disputes scandaleuses. Poèmes ou proses modernes, qui mettent au début la nature et le hasard, et font naître ensuite les dieux d'une opinion aveugle ou artificieusement dirigée. Produits de la nature le feu, l'air, la terre et l'eau ; éléments qui, emportés en tous sens et se rencontrant, s'adaptant au hasard, chaud à froid, sec à humide, mou à dur et tous contraires de ce genre, engendrent le ciel entier et tout ce qu'il renferme, terre, soleil, lunes et astres, vivants, plantes, saisons. Jusque là, aucune interven-

tion d'intellect, de dieu ou d'art ; seulement, nous l'avons dit, nature et hasard. Alors, secondairement, vient l'art, qui ne crée qu'imitations et simulacres, œuvres de la peinture, de la musique. S'il est des arts plus sérieux, médecine, agriculture, gymnastique, ce qu'ils ont de puissance est ce qu'ils empruntent ou volent à la nature. Quant à la politique, elle n'est que convention ou loi, qui crée ces choses artificielles, changeantes de peuple à peuple et d'époque à époque : les législations et usages, les dieux, l'honnête, le juste. Aussi, éclairée par de telles doctrines, la jeunesse ne croit-elle plus aux dieux que lui prêche la loi, et, se révoltant contre toute convention, se tourne vers la seule justice qui soit de nature, la force et le bon plaisir de chacun.

L'Athénien déplore d'être contraint à réfuter de si pervers enseignements, et à démontrer des vérités que tout insinue et persuade à la jeunesse : les leçons sucées avec le lait, le spectacle quotidien des prières et des sacrifices domestiques, l'exemple des Grecs et des Barbares. Il avertit cette jeunesse qu'elle n'est pas la première à subir l'épreuve, et que d'autres avant elle se sont laissé séduire, mais toujours se sont repris. Qu'elle attende donc l'âge et la compétence, et, jusque là, s'en fie au législateur, qui a pouvoir et charge de l'instruire en ces matières. Néanmoins une réfutation s'impose, bâtie en forme et poussée aussi à fond qu'il le faudra, car une démonstration de l'existence des dieux n'intéresse pas seulement les lois contre l'impiété, elle intéresse tout l'ensemble de notre législation. Ainsi Platon excuse la longueur inusitée de ce prélude.

L'erreur initiale. Comment se fera cette réfutation ? D'abord en remontant jusqu'à la « source d'insanité » d'où découle cette savante impiété moderne. Source lointaine : c'est l'inversion dont, nous l'avons vu, les plus vieux théologiens ont donné l'exemple, en mettant, à l'origine des choses, un principe aveugle et sans pensée : « Ce qui est cause de toute naissance comme de toute mort, ils en ont fait, non pas une origine, mais un produit tardif, et ce qui est tardif, ils en ont fait le principe premier ; c'est de là que naissent leurs erreurs sur la véritable essence des dieux. » Une inversion, en effet : les physiciens ont pris pour principe ce qu'ils appellent nature, le feu, l'eau, la terre et l'air,

comme les théologiens l'Océan, la Terre et le Ciel ; ils ont ignoré l'Ame, départ de toute genèse et de tout mouvement pour tout ce qui est, fut ou sera. Ainsi Platon, accusant les physiciens d'inversion, fait lui-même hardiment la transposition de la φύσις antique et substitue, à la Nature, l'Ame. Il dira : si l'on appelle φύσις la source première de génération, alors c'est l'Ame qui est φύσις, car c'est elle qui est spontanéité créatrice (892 c).

Au mécanisme matérialiste, qui ne connaît que les corps, le hasard et le mouvement, il fallait répondre, en effet, que ce mouvement même n'a pu naître et durer que par l'action d'une cause intelligente et immatérielle. Or l'âme est cette cause, car elle est mouvement qui se meut lui-même et donc précède, en existence comme en dignité, la série des mouvements transmis. Ceux-ci sont corporels et n'ont d'efficience que seconde, alors que le mouvement automoteur est uniquement psychique, conscience ou pensée, et seul exerce une efficience primaire et vraie. Efficience ambiguë encore en sa spontanéité nue, puisque, cause universelle, elle peut produire le mal autant que le bien. Elle ne deviendra infailliblement bonne et sage que par la présence de l'Intellect, qui ordonne vers le Bien cette spontanéité de mouvement qu'est l'Ame, en y mettant l'identité, la règle, l'ordre. Ainsi l'Ame sera divine, cause universelle de l'ordre cosmique, perpétuelle en durée comme cet ordre lui-même ; divine l'Ame qui meut le mouvement circulaire du ciel ; divines les âmes qui meuvent les planètes. Ainsi sera vrai le mot antique : « tout est plein de dieux ». Telle est, en son dessin d'ensemble, la démonstration des *Lois*.

L'Ame et le mouvement.

Le rôle de l'Ame comme principe de mouvement et de vie non pas seulement individuelle, mais cosmique, est, chez Platon, un héritage avoué de la vieille pensée grecque. Le *Phèdre* a eu l'occasion, comme prélude à son mythe sur les ascensions et les chutes des âmes, de rappeler que la nature de l'Ame est de se mouvoir elle-même et, parce qu'elle se meut elle-même, de démontrer qu'elle est inengendrée et immortelle. Le *Timée,* transposition des cosmogonies antiques, a raconté la création du monde par le Démiurge, et, par suite, a fait créer aussi, par ce Démiurge, l'Ame du Monde.

Celle-ci est donc encore immortelle, en ce sens au moins que sa vie est aussi interminable que la durée du Temps ; mais elle n'est plus inengendrée (36 e-37 a). Cependant, créée antérieurement à ce corps du Monde qu'elle anime et commande, elle garde, par cette antériorité, comme un substitut de l'éternité que lui accordait le *Phèdre*. Il n'y a plus, dans les *Lois*, de cosmogonie narrée, comme dans le *Timée*, mais opposition déclarée à toutes autres cosmogonies narrées, antiques ou modernes, et cette opposition même place et maintient la discussion sur ce plan du *Timée*, plan de succession temporelle, d'antériorité et de postériorité. Ce qu'on revendique pour l'Ame, c'est donc une priorité d'âge et, pour ainsi dire, un droit d'aînesse qui donne à la fois titre et vertu pour commander. Elle est départ de toute génération et de tout mouvement ; elle est expressément, comme dans le *Phèdre*, principe de mouvement, mais, au lieu de l'appeler « inengendrée en tant que principe », on la dit « première engendrée, première née, plus ancienne que tout le reste précisément en tant que principe » (895 b). Une des cosmogonies le plus certainement visées dans cette réfutation des *Lois*, celle d'Empédocle, annonçait, comme « premiers à titre égal et source d'où naquirent toutes les choses que nous voyons maintenant », les fameux quatre éléments (D. V. 38). A cette priorité d'éléments matériels, les *Lois* n'avaient besoin de répondre que par la priorité de l'Ame, et n'ont pas cherché à répondre autrement, puisqu'il est entendu que ce qui est premier est origine et cause.

Au lieu d'être, comme dans le *Phèdre*, attachée à un raisonnement a priori sur l'essentielle éternité de ce qui se meut soi-même, l'automotricité de l'âme se dégagera ici d'une classification toute physique des mouvements, de la supposition d'un arrêt total du mouvement, auquel devrait alors succéder un recommencement absolu ; de la simple constatation expérimentale que le fait de vivre et le fait de se mouvoir soi-même ne vont pas l'un sans l'autre. La classification distingue successivement rotation sur place et translation sur un axe unique ou sur plusieurs axes, composition ou division à la suite du choc, accroissement ou décroissement, génération ou corruption. Elle ne semble faite que pour servir d'introduction à l'opposition fondamentale entre le mouvement simplement transmis et le mouvement qui se

meut soi-même et meut tout le reste ; mais elle a aussi l'avantage de dresser, en face du mécanisme brutal des adversaires, une théorie du mouvement plus analysée et plus savante. Quant à la supposition d'un arrêt total du mouvement à un moment donné, elle est, au dire des *Lois*, l'audacieuse affirmation de la plupart des mécanistes athées, mais elle met en lumière éclatante la nécessité absolue de poser, au commencement ou à tout prétendu recommencement de la chaîne des mouvements, la spontanéité du mouvement qui se meut lui-même.

C'est peut-être pour faire concevoir plus simple et plus pure, plus spiritualisée, pour ainsi dire, la nature du premier moteur, que les *Lois* l'expriment d'ordinaire moins comme support ou sujet du mouvement premier que directement comme mouvement premier : ainsi l'âme est définie « le mouvement qui se meut lui-même ». Mais ce serait exagérer l'importance de cette expression que d'y chercher une différence doctrinale avec l'expression du *Phèdre* τὸ αὑτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (245 e), car celle-ci se retrouve ici, non seulement dans les réponses de Clinias, mais dans les formules mêmes de l'Athénien (894 e, 895 b), et d'avoir défini l'âme αὑτὴν κινοῦσα κίνησις n'empêche pas de parler des mouvements dont elle est le sujet (ταῖς αὑτῆς κινήσεσιν, 896 e). Ce qui est plus signifiant que ce choix de préférence entre deux formules, en somme, équivalentes : τὸ κινοῦν... ἡ κίνησις, c'est l'affirmation que ces mouvements d'efficience première et vraie que sont les mouvements de l'âme sont des faits de conscience, des pensées. L'âme, nous dit-on en effet, met en branle toutes choses au ciel, sur la terre, dans la mer par ses mouvements à elle propres, qui sont désir, réflexion, prévision, délibération, jugement vrai ou faux, plaisir ou chagrin, confiance ou crainte, haine ou amour ; tous mouvements primaires qui entraînent comme seconds les mouvements corporels et, par eux, produisent croissance et décroissance, division et composition, et les changements de qualités qui s'ensuivent, chaleurs et froidures, pesanteurs et légèretés, dur et mou, blanc et noir, doux et amer. De tout cela se servant comme d'instruments, l'âme, aussi souvent qu'elle accueille l'assistance de l'Intellect divin, droitement fait son parcours et droitement, heureusement, guide toutes choses, mais, si elle suit la déraison, opère tout au rebours.

L'Ame et les Ames.

Ne nous arrêtons pas trop aux discussions sur la prétendue Ame du Mal. L'Ame est susceptible de mal agir, du moment que, nous l'avons vu, elle peut mal juger. Puisque nous la disons cause primaire universelle, elle est donc cause de tout ce qui se fait de bien ou de mal, de beau ou de laid, de juste ou d'injuste. Si nous affirmons que, tout mouvement de tout ordre relevant de l'âme, le ciel, la terre, le mouvement circulaire de l'univers ne peuvent, de même, être commandés par autre chose qu'une âme, on nous demandera naturellement par quelle sorte d'âme, car il en faut distinguer au moins deux, celle qui agit toujours bien, et l'autre. Or à quoi se reconnaît l'âme qui agit toujours bien, nous venons de le dire : à ce qu'elle obéit toujours à la raison, à ce qu'elle suit le mouvement même de l'intellect. Mais de quelle nature est le mouvement de l'intellect ? Ici l'Athénien se gare comme se garait le Socrate du livre VI de la *République :* ne nous exposons pas à regarder en face l'Intellect, car ce soleil éclatant éblouirait et aveuglerait nos yeux mortels ; regardons plutôt son image, et demandons-nous quel mouvement ressemble le plus au mouvement de l'intellect. Eh bien, c'est le mouvement circulaire uniforme, comme celui d'une sphère faite au tour, parce qu'il réalise, dans le mouvement même, l'identité la plus permanente. Une âme dont le mouvement échapperait à toute règle serait pleine de déraison. Est-ce donc une telle âme qui gouverne l'univers ? Assurément non, puisque le mouvement d'ensemble de l'univers est marqué de cette identité permanente qui, nous l'avons dit, caractérise le mouvement de l'Intellect. Ainsi l'hypothèse d'une âme mauvaise du monde n'a servi qu'à mieux affirmer que l'univers, le soleil, la lune, les astres et les saisons, sont gouvernés par une ou plusieurs âmes parfaites et vraiment divines, et que, suivant le mot antique, tout est plein de dieux. Une ou plusieurs âmes, puisque chaque planète a la sienne. Elles sont, comme toute âme, invisibles, accessibles seulement à la pensée, et si nous nous demandons comment s'opère leur action motrice, nous ne pourrons répondre qu'en formulant les hypothèses rationnellement concevables. L'âme du soleil, par exemple, ou bien lui est intérieure et le transporte comme notre âme transporte notre corps ; ou, revêtue d'un corps étranger, de feu ou d'air, s'il faut en croire certains, s'en sert

pour pousser de force le corps du soleil ; ou bien, nue de tout corps, guide le soleil par quelque vertu merveilleuse tout à fait supérieure. Entre ces hypothèses, l'Athénien ne trouve pas nécessaire de choisir. Le *Timée* applique certainement la première, mais à l'âme cosmique universelle, cause de la révolution de la sphère céleste ; le *Critias* (100 b) contredit nettement la seconde ; la troisième serait peut-être la plus propre, comme le pense J. Moreau, à rendre inutile la pluralité des âmes astrales. Mais, comme le législateur de la *République,* celui de la dernière cité platonicienne ne pouvait songer à imposer à ses citoyens une formule expressément négatrice du polythéisme. Au philosophe même, l'indécision n'était pas interdite. Aristote ne gardera-t-il pas lui-même, à côté du Dieu qui est « pensée de la pensée », les cinquante-cinq moteurs divins des sphères planétaires ? Le panenthéisme était si naturel à la pensée grecque et Platon si déterminé à ne sacrifier ni l'un au multiple, ni le multiple à l'un, que, dans la conception même du divin, un tel rythme d'oscillation harmonieuse a dû être pour lui, comme dit le *Philèbe,* la loi éternelle et invieillissable du discours humain.

L'Ame et l'Intellect. Ainsi, au lieu de dire : « Au commencement, il y avait l'eau, l'air, la terre et le feu », la cosmogonie des *Lois* débute par « Au commencement, il y avait l'Ame ». Mais, au-dessus de ce palier de l'Ame, rien n'est-il cependant mentionné, évoqué, supposé ?

Dans le *Phèdre,* au-dessus de l'Ame, si divine qu'elle fût, il y avait, comme dans le *Phédon,* une réalité plus divine, à savoir le divin par excellence que constituent les Formes ou Idées ; dans le *Timée,* au-dessus de l'Ame, se plaçait naturellement son fabricant ou Démiurge, mais, là encore, les Idées, en tant qu'éternels exemplaires, dominaient et l'Ame et le Démiurge. Ce Démiurge était d'ailleurs, dans le *Phèdre,* le *Timée,* le *Sophiste,* le *Politique,* le *Philèbe,* la personnification de l'Intellect ou Νοῦς. Il était Dieu ou le Dieu. Mais il ne l'était qu'au titre de Sujet par excellence, qui contemple les objets intelligibles : dans le *Timée,* les Idées de Vivants qu'enferme le Vivant en soi ; dans les autres dialogues, les Idées en général. Si indispensable ou si inévitable que fût, en face des objets suprêmes, ce sujet suprême, il n'était, à

leur égard, que second ; il en était le reflet ; les contempler, voilà ce qui le nourrissait et le créait. L'Intellect n'était donc divin que d'une divinité réfractée. S'il est prudent de n'appeler Dieu, chez Platon, « que ce qui est ou ce qui a le Νοῦς », il est juste aussi d'observer que si, aucune Idée n'étant Dieu, l'Idée du Bien, cime et source de toute réalité intelligible, n'est elle-même pas Dieu, c'est parce qu'elle est plus que Dieu, étant cime et source de tout ce qu'il y a de divin.

Or les *Lois*, n'ayant plus à narrer la cosmogonie, ne nous parlent plus du Démiurge. Mais elles nous parlent de l'Intellect, et c'est pour nous dire que l'Intellect est divin, que sa présence seule rend l'âme capable de tout guider à bien dans l'Univers, et, par suite, d'être bonne et d'être divine, d'être Dieu. Assurément, nous devons nous le rappeler, l'Intellect ne peut se réaliser que dans une âme. Mais, quand même nous n'aurions pas à nous demander si certains commentateurs n'ont pas raison de mettre, au-dessus de l'Intellect ainsi réalisable dans une âme, l'Intellect non participé qu'est le Démiurge, le fait que l'âme, seul support concevable de l'Intellect, ne tient que de celui-ci sa divinité, met hiérarchiquement l'Intellect au-dessus d'elle. Dans les *Lois* même, l'Ame, mouvement qui se meut lui-même, n'a d'elle seule que cette spontanéité motrice ; pour que cette spontanéité soit réglée, ordonnée, bonne, il faut que l'Intellect y mette l'Identité qui est sa marque propre. A des esprits plus informés et plus curieux que Platon n'a voulu ceux de nos deux vieillards de Crète et de Lacédémone, la question ne se poserait-elle pas de savoir d'où vient, à l'Intellect lui-même, cette régularité, cette identité cyclique en son comportement ? Les κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὰ αὐτά qui la caractérisent ici ne les feraient-ils pas ressouvenir des ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα qui, dans le tout proche *Philèbe* (59 c) aussi bien que dans le *Phédon* (78 c), caractérisent l'identité persistante des objets que contemple, qu'imite, que reflète l'Intellect ? Les vraisemblances littéraires qui dictent, à un dialogue donné, sa discrétion ou son silence, n'y marquent pas forcément des abandons ni des reniements, et les *Lois*, derrière l'identité persistante et la divinité de l'Intellect, supposent encore l'identité et la divinité des Formes ou Idées.

La théodicée. Honorer les dieux, croire fermement à leur existence, on peut y être porté par quelque intime parenté de nature, mais se heurter en même temps au scandale de l'injustice triomphante et n'en absoudre les dieux qu'en les concevant trop supérieurs aux affaires humaines pour en prendre le moindre souci. Comment éviter autrement l'impiété que nourrit l'enseignement soit de toute notre littérature en prose ou en vers, soit de l'histoire ou de l'expérience quotidienne, qui nous montrent que l'injustice est le chemin normal vers la suprême puissance ? Si les dieux n'ignorent pas ces victoires du mal, ne faudra-t-il pas admettre qu'ils s'en font les complices et se laissent gagner aux flatteries des méchants ? La réponse à ces troublantes questions constitue le premier essai historique d'une théodicée : Plotin, Proclus, Pseudo-Denys, S. Augustin, Leibniz ne feront qu'exploiter et développer les arguments des *Lois*.

Ces arguments, une idée les domine qui a, depuis toujours, inspiré la métaphysique et la morale platonicienne : l'Idée du Bien, mais, ici, concrétisée plus expressément qu'ailleurs dans la notion du Tout. Pourquoi les dieux négligeraient-ils les petites choses plus que les grandes ? Ce ne saurait être ni par manque de savoir ni par manque de courage. Platon récuse à l'avance les dieux indolents d'Épicure. Ses dieux à lui ne peuvent être inférieurs aux techniciens humains, médecins, pilotes, généraux, administrateurs, artisans de tout genre, qui appliquent aux détails une technique aussi savante, aussi soucieuse, aussi exacte qu'aux ensembles, et savent qu'autrement le tout ne saurait être réalisé dans sa perfection. Même les grandes pierres, dira le maçon, ont besoin des petites pour tenir.

Le vieil Athénien se tourne alors plus directement vers le jeune négateur de la Providence pour ajouter, aux raisonnements qui convainquent, les exhortations et les encouragements qui persuadent. Ne te crois pas abandonné. S'il n'y n'y a rien, dans l'univers, qui ne soit fait en vue du tout ; si donc rien n'est fait en vue de toi, mais toi-même en vue de l'ensemble, Dieu n'en veille que de plus près, soit par lui-même, soit par les esprits qu'il prépose à la garde des êtres individuels, à ce que rien ne soit fait par chacun d'eux, mais aussi rien à chacun d'eux qu'il ne lui convienne de faire ou de subir. Tes murmures, chétive créature, ne sont

qu'ignorance de la façon dont se doit réaliser, d'après les lois de l'universel devenir, et le bonheur de l'ensemble et ton propre bonheur. Quelles sont ces lois ? Celles, dira Leibniz, et dit avant lui le vieil Athénien, qui gouvernent le royaume des esprits.

Nous en sommes, en effet, avertis depuis le début : la véritable et universelle efficience, dans l'univers platonicien, est psychique et spirituelle. Le souverain de ce royaume n'a pas besoin, pour y assurer la prédominance du bien, d'en changer la face par blocs au point de la renouveler entièrement au bout d'une, deux ou trois générations. Sa tâche est plus aisée : c'est une partie de tric-trac, où chaque pièce doit être finalement rendue à la place que lui assigne sa qualité propre. Or, cette qualité, chaque pièce, qui est une âme, se la donne à elle-même par les actes de sa volonté, et la place qu'elle s'assigne ainsi, elle y est infailliblement entraînée par l'attraction fatale, mais spirituelle, qu'exerce le semblable sur le semblable. Par la loi des métempsychoses, l'alliance de l'âme et du corps est éternelle, encore que d'une éternité perpétuellement rompue et renouvelée : de vie en vie, de mort en mort, l'âme se gagne et elle-même finalement occupe la place qu'elle vaut, auprès des âmes qu'elle vaut. Pour des mérites ou péchés légers, le déplacement n'est que léger, horizontal. Des injustices plus graves l'entraînent vers les profondeurs, vers l'Hadès et tous autres noms qui terrifient les rêves des vivants et des morts. Une volonté stabilisée dans le bien par ses propres désirs et ses fréquentations assidues la divinise et la transporte vers la demeure la plus heureuse et la plus sainte. « Tel est », conclut le vieil Athénien, « l'ordre établi par les dieux qui habitent l'Olympe. Ni toi ni quelque autre égaré ne pourra se vanter de courir assez loin pour y échapper. Tu ne saurais tromper sa vigilance, quand même tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre, quand même tu te hausserais assez pour te déployer jusqu'au ciel ; et tu paieras la peine méritée, soit que tu restes ici, soit que tu t'en ailles chez Hadès ou dans quelque autre endroit plus sinistre encore. Pas plus que toi n'y échapperont ceux que tu vois, de petits, devenir grands par leurs scélératesses, que tu crois ainsi passés de la misère à la félicité, et dont le sort est pour toi le miroir où se révèle l'universelle insouciance des dieux ;

c'est que tu ignores comment il s'ajuste finalement à l'ensemble, ignorance qui empêche qu'on puisse jamais rien comprendre au bonheur ou au malheur de la vie ».

Avec plus de chaleur encore, l'Athénien démontre que les dieux ne sauraient devenir, à prix d'or et d'encens, complices de l'injustice triomphante. Il y a, entre le bien et le mal, une guerre perpétuelle ; nous y avons pour alliés les dieux et les démons, car nous sommes leur troupeau, et cette appartenance, si elle nous crée les devoirs que proclamait le *Phédon* (62 b/c), nous crée aussi des garanties. Assurément, les âmes de proie se font les dieux à leur image et comptent, par la force magique des incantations, par quelques bribes de butin offertes en sacrifice, soudoyer la justice divine et lui faire consacrer leurs rapines ; mais comment nous imaginer que les bergers et les chiens puissent faire un pacte avec les loups et, pour un droit aux restes, livrer au carnage leur propre troupeau ?

Telle est la théodicée, dont la *République* avait esquissé, dont les *Lois* ont rempli, pour de longs siècles à venir, la formule féconde : existence de Dieu ou des dieux, sa providence, sa justice incorruptible. Cette dernière proposition est, sans aucun doute, la fin qui oriente et commande tout le reste. C'est pour sauver la justice, pour sauver la cité, la société des hommes libres, que Platon veut prouver rationnellement l'existence d'une divinité amie du droit. Ne donnons pas trop vite notre pleine adhésion aux commentateurs que scandalise la forme populaire, la tournure apologétique donnée naturellement à cette preuve par le législateur et qui regrettent d'y surprendre, au moins s'annonçant, le déclin de la réflexion philosophique. Le législateur et le philosophe sont nés ensemble en Platon et sont, jusqu'à la fin, demeurés inséparables. Une même foi, la foi dans la justice, a commandé, dès le début, la double réaction qui explique tout le platonisme : réaction contre le relativisme moral et social, réaction contre le relativisme intellectuel. Si le caprice individuel ne crée pas le droit, c'est qu'il ne crée pas le réel. La théorie des Idées ou Formes est simplement l'affirmation que ce réel est fait de natures distinctes et permanentes, dont l'indissoluble permanence et l'indispensable distinction s'imposent à notre action comme elles s'imposent à notre esprit. Ces natures, normes

du vrai et normes du droit, constituent l'être en soi, le divin par excellence. Si un Esprit est nécessaire, c'est comme sujet qui contemple cet être et ce divin, qui ordonne le monde de façon à l'y rendre, le plus possible, participant, mais aussi veille à ce qu'y soient toujours maintenues les conditions favorables à la permanence ou à la restauration de ce divin, ou Bien, dans le « royaume des esprits ». Nous n'avons pas là une théorie créée pour des besoins métaphysiques et postérieurement adaptée au salut d'intérêts moraux ou sociaux. Le métaphysique et le social en sont, dès l'origine, les éléments jumelés. Si le mythe abonde en ses formules, il est aussi essentiel aux unes qu'aux autres : le lieu hypercéleste où règnent les Idées ou Formes n'est pas moins métaphore que les lieux, souterrains ou célestes, où se réalise la revanche du Bien. C'est que tout ce qui échappe à l'étreinte de nos mains ne peut s'exprimer qu'en symboles, Platon le sait et ne cesse de le dire. Si certains de ces symboles et les raisonnements qui y sont liés nous apparaissent plus populaires, ne nous étonnons pas que Platon condescende à les utiliser et, comme il dit, à les « sauver », puisque c'est pour sauver l'éternel instinct de justice dont ils sont nés qu'il a conçu toute sa philosophie. A parler vrai, la théorie même des Formes est « apologétique ». Enfin, beaucoup de ce qui nous apparaît populaire ne l'est pour nous que pour avoir été adopté, trituré et usé par des siècles de philosophie, mais fut, à l'origine, ou créé ou foncièrement recréé par la pensée de Platon.

Les peines contre l'impiété.

De la législation pour laquelle est fait ce long prélude, nous laissons le détail à une introduction plus juridique ; nous en noterons seulement l'intention générale.

Ce que veut le législateur, c'est protéger à la fois la cité et les citoyens : éloigner de la cité la colère des dieux ; éloigner des citoyens l'influence pernicieuse des mauvais exemples et des mauvaises doctrines, et les tentations mêmes qui peuvent venir de leur crédule faiblesse. C'est donc à la fois par respect et crainte des dieux et par égard à la nécessaire intégrité de la conscience commune qu'il doit faire taire les impies, en les persuadant si possible, autrement en les contraignant. Aussi, contre les négateurs de bonne foi, honnêtes par nature et amis des gens de bien, mais libres dans leurs

propos comme dans leurs pensées, ne prend-il que des mesures de prudence : par la menace du châtiment, il essaie d'empêcher que leurs railleries ne scandalisent les faibles, que leur incroyance ne fasse des disciples. Négateurs de l'existence, de la providence ou de l'incorruptibilité des dieux, cinq ans de prison sermonnée devraient suffire à leur persuader la sagesse et le silence ; la menace de mort ne vient qu'en désespoir de cause, en cas de rechute. Mais, pour certains coupables, la mort même est une peine trop bénigne ; ils méritent de mourir plusieurs fois. Ils seront donc exilés au milieu des terres, dans une prison où ne les visitera aucune pitié humaine. Seules, des mains d'esclaves les nourriront. Ils seront, pour tous les citoyens, des *vitandi*. Nul ne leur parlera tout le temps qu'ils vivront. Nul même n'aura le droit de les ensevelir une fois morts ; quiconque l'oserait sera poursuivi pour impiété ; leur cadavre sera jeté sans sépulture hors des limites du territoire. Qui sont donc ces maudits, seuls objets d'une rancune inexpiable ? Ce sont les imposteurs, faussaires de la philosophie, de la politique, de la religion : Platon nomme, en effet, les sophistes, les tyrans, démagogues et stratèges, enfin les devins et sorciers, les célébrants de cultes et mystères privés. Ils sont, nous dit-il, les exploiteurs de la crédulité publique et dévorent l'argent des particuliers et des cités. Nous reconnaissons en eux les éternels ennemis de Platon, ceux qu'ont stigmatisés l'*Euthyphron*, le *Gorgias*, la *République* : sophistes, tyrans ou démagogues, évocateurs des morts et vendeurs d'indulgences, ils contrefont la science, l'amour du bien public, la piété et, à mesure que le législateur la construit, défont l'unité de la cité.

Plus qu'en tout autre dialogue, cette unité apparaît ici comme unité de croyance et de culte. Pour la préserver, Platon va jusqu'à interdire ce que nous appellerions « les petites chapelles », toutes ces dévotions et superstitions particulières auxquelles se précipite l'exaltation inquiète des malades, des femmes, de tous les esprits simples que surexcitent la bonne comme la mauvaise fortune. La loi est formelle : aucun sacrifice ne doit être fait ailleurs que dans les temples publics ni à d'autres qu'aux dieux reconnus par la cité. La peine, ici encore, est graduée : contre les infractions des simples, qui ne sont que péchés d'enfants, l'amende réitérée jusqu'à soumission complète ; contre le criminel,

qui sacrifie avec une âme impure et prétend se rendre les dieux complices, la mort ; enfin, nous l'avons vu, contre les initiateurs intéressés de ces cultes secrets, plus que la mort. On dirait que, renonçant à regret à la communauté idéale des femmes et des biens, Platon ait voulu réaliser au moins cette unité radicale par la communauté absolue de la prière et de la foi, et, comme, dans la cité qu'il institue, le législateur est en même temps autorité enseignante et autorité contraignante, la poursuite de cette unité s'inspire de l'esprit d'inquisition le plus rigoureux.

LE CONSEIL NOCTURNE

On pourrait mettre, en gros, tout le livre XI sous le titre : respect du bien d'autrui, respect de sa personne. Biens vivants : esclave, affranchi, animal. Biens matériels : ventes, fraudes, condition et surveillance des marchands et artisans ; testaments et tutelles. Relations entre parents. Au bout de ce livre, qui finit, d'une façon un peu dispersée, par des articles sur les maléfices par drogues ou magie, sur les fous et mendiants, sur le parjure, sur le chancre qu'est, dans les débats de justice, l'avocat, nous croirions facilement que la question théologique est réglée sans esprit de retour. D'autant que le livre XII traite des fautes commises en service par les ambassadeurs et hérauts, et par les militaires, puis s'occupe longuement des redresseurs, des serments en justice, des voyages de citoyens à l'étranger ou des visites d'étrangers dans la cité, enfin des cautions et biens contestés, des procès et de l'exécution des jugements, des funérailles. Mais, à toutes ces lois plus ou moins logiquement liées, se coud une conclusion générale sur l'organe chargé de la sauvegarde de la législation. Cet organe est le « conseil nocturne », et la science exigée de ses membres nous ramène non seulement aux preuves essentielles de l'existence et du pouvoir des dieux, mais semble rouvrir les sentiers montants que devaient gravir, au temps déjà lointain de la *République*, les futurs chefs de la Cité, appelés à une vue synoptique des choses dans la lumière des réalités intelligibles.

Rien n'est vraiment achevé que ce dont on a pris soin d'assurer la sauvegarde. Comme les appellations et les puissances respectives des Moires sont faites pour garantir l'irré-

versibilité du Destin, ainsi l'immutabilité de la constitution et des lois exige d'être maintenue par un conseil permanent, que sa composition, son expérience et sa science habilitent pour être le centre solide et comme l'ancre de la cité.

Vigilance. Ce n'est pas la première fois que nous entendons parler de ce conseil. La prison des « convertissables », le sophronistère, a été placée dans sa proximité, précisément pour que les magistrats qui le composent puissent visiter et prêcher les coupables, autrement tenus au secret rigoureux (908 a-909 a). Quels sont ces magistrats, on nous l'a dit à propos des rares citoyens auxquels sont permis des voyages à l'étranger (950 a et suiv.). En quelle mesure, en effet, on peut permettre ou encourager ces voyages, la question devait se poser dans une cité uniquement agraire, qui n'importe ni n'exporte. Ce qu'elle craint avant tout d'importer, ce sont les nouveautés dangereuses. Mais elle ne peut se fermer complètement sans s'attirer la réputation, plus dangereuse encore, de xénophobie, et aussi sans se priver de l'excitation bienfaisante qu'apporte, à son propre progrès, une information judicieuse sur les progrès réalisés ailleurs et sur les idées des quelques hommes supérieurs qui peuvent, de temps à autre, surgir en pays étranger. Aussi, non contente d'entretenir son bon renom par des députations aussi nombreuses et aussi distinguées que possible aux grands jeux de la Grèce, la cité accordera-t-elle des passeports, non pas à des curieux sans règle ni discrétion, mais à des gens d'entre cinquante et soixante ans, que recommandent leur expérience et leur réputation civile ou militaire. Encore les informations qu'ils rapporteront ne seront-elles point reçues sans être filtrées et discutées. Ils auront donc à se présenter tout d'abord au « conseil des surveillants des lois ». Ce conseil siège chaque nuit, entre l'aube et le lever du soleil. Il comprend d'abord ceux des prêtres d'Hélios et d'Apollon, c'est-à-dire ceux des redresseurs qui ont obtenu les plus hautes distinctions ; les dix gardiens des lois actuellement en service ; le directeur de l'Éducation dernier élu et ses anciens ; enfin, accompagnant chacun de ces membres et choisi par lui, un acolythe plus jeune, c'est-à-dire de trente à quarante ans. Le conseil ainsi composé sera juge de toutes informations ou propositions tendant à l'amélioration des lois, aussi bien que

des honneurs ou des châtiments que pourraient mériter les informateurs revenus de mission.

Synthèse. Mais il n'est pas seulement organe de vigilance ; il est surtout organe de synthèse et d'unité. C'est lui qui représente ce que nous appellerions le cerveau ; Platon dit « l'intelligence et les sens supérieurs » de la cité. Naturellement, les jeunes membres du conseil sont ces yeux et ces oreilles, dont le rôle est de renseigner l'esprit ; le rôle de l'esprit est d'envisager synoptiquement (συνιδεῖν, 963 c ; συνορῶντα, 965 b 10) le but que doit poursuivre la cité tout entière. Or ce but est, non une vertu particulière, mais toute la vertu, nous le savons depuis le début du dialogue. Comprendre comment elle est à la fois multiple et une, et non seulement pour elle, mais semblablement pour le beau et le bien et pour toutes les réalités les plus hautes, être capable et de saisir et d'expliquer cette unité couronnant le multiple, savoir rendre compte de tout ce qui comporte une définition, voilà donc la tâche qui s'impose à ces « véritables gardiens des lois, sauveurs de la cité ». Aussi n'est-ce point, comme le reste des citoyens, par un enseignement passivement reçu, mais par science démonstrative personnellement acquise, qu'ils doivent connaître ces vérités les plus hautes, et particulièrement celles qui prouvent l'existence et l'action efficace des dieux : à savoir que l'âme est la plus ancienne et la plus divine de toutes les causes du mouvement, et que c'est l'intellect qui organisa l'ordonnance merveilleuse des astres et de tout l'univers. Ceux qui ont risqué les premiers la révélation de ce rôle cosmique de l'intellect n'ont malheureusement pas su en suivre fidèlement les conséquences et ont fait accuser d'athéisme l'astronomie et la philosophie, ces « chiennes folles » qu'insultait le poète anonyme déjà cité dans la *République* (607 b). En réalité, l'astronomie, en rendant aux astres leur âme et leur intelligence, donne à la piété son plus solide fondement.

Elle-même doit s'appuyer sur les sciences préliminaires dont nous avons dit, au livre VII, qu'une élite seulement devrait en acquérir la connaissance raisonnée : science du nombre et science de la mesure. Et ce n'est qu'en armant ses membres de toutes ces connaissances réservées, en leur découvrant les rapports qu'elles ont avec l'harmonie et les

habituant à transporter celle-ci dans l'activité morale et civique, en faisant d'eux finalement les chercheurs et les mainteneurs de l'unité, que nous devrons fonder, au centre de notre Magnésie naissante et dans son acropole même, cet organe de salut qu'est le conseil nocturne. La tâche peut effrayer le Spartiate et le Crétois, mais l'Athénien a ce qui leur manque : une vieille expérience de ces recherches et de l'éducation qui les rend possibles ; il a même confiance de trouver, pour cette aide à fournir aux organisateurs un peu novices, d'autres collaborateurs qualifiés. Qui seront-ils, sinon des membres, anciens ou actuels, de l'École platonicienne ? Ainsi la vieille sagesse dorienne, faite surtout de lois et de traditions impératives, ne peut redevenir bâtisseuse d'avenir qu'une fois revivifiée par l'expérience et l'élan dialectiques de Platon et de ses disciples.

La discrétion des Lois.

C'est bien de dialectique, en effet, qu'il s'agit, au moins comme instrument de recherche et comme ressort d'ascension continue, et la mention « du beau, du bien, de toutes les réalités qui ont du prix » nous porte à croire qu'il s'agit non seulement d'une méthode, mais aussi d'une doctrine avec ses objets propres. Cependant les mots qu'il eût été si facile de prononcer semblent soigneusement évités. Il y a là, nous le savons, respect naturel de convenances littéraires : un langage technique eût été déplacé, s'adressant à des gens dont on a pris soin de nous dire qu'ils n'ont aucune pratique de pareilles discussions. Encore est-il qu'on envisage de les pousser plus avant dans la question de cette fondation et des bases sur lesquelles elle doit se faire. A Clinias on promet une gloire immortelle s'il réussit, pour sa cité nouvelle, à former ce conseil divin. Il faudra donc « affronter le péril », mais l'Athénien s'engage à le partager : il « formulera et expliquera » ce qu'il pense à propos de l'éducation et de l'instruction nécessaires aux futurs conseillers. Déterminer à l'avance par une loi leurs pouvoirs serait impossible ; une fois en place, ils les détermineront eux-mêmes. Quant à les y mettre, quant à fonder vraiment ce conseil, cela exige « un enseignement et un long écolage », sur lesquels on ne projette d'ailleurs que des lueurs prudentes. On nous dit bien qu'il faudrait d'abord choisir ceux que qualifieraient, pour

cette fonction de suprêmes gardiens des lois, leur âge, leurs capacités intellectuelles, leur caractère, leurs habitudes, et cette règle générale n'est qu'un lointain rappel des indications si détaillées de la *République*. Mais, alors que celle-ci développait à plaisir la μακροτέρα περίοδος (504 b), l'ample programme d'études imposé à ces futurs gardiens, on nous prévient ici que tracer ce programme est difficile, qu'en détailler par écrit les matières et la progression serait vain, car cette progression et ses étapes ne se légitimeraient aux yeux des élèves eux-mêmes qu'à la mesure de leur avance personnelle : si donc l'on ne peut dire que ce programme ne doit pas être divulgué, on peut dire au moins que, sous peine de rester obscur et inutile, il ne doit pas être divulgué prématurément (968 e).

Quel est le sens de cette prudence et de cette attente ? Est-ce un retard à formuler les matières mêmes sur lesquelles devront être instruits les futurs conseillers ? Certes non, puisqu'on les a précédemment indiquées : coexistence de l'un et du multiple tant dans les vertus que dans le beau, le bien, et toutes les réalités qui ont du prix ; aptitude à en rendre compte dans la discussion, à la poursuivre et la juger dans les actes ; théologie ; astronomie qui la fonde ; sciences préliminaires à cette astronomie (965 b-968 b). Ce n'est donc qu'un retard à indiquer l'âge auquel on abordera chacune de ces disciplines et le temps qu'on y devra consacrer. La *République* disait : à 20 ans, étude synthétique des sciences ; à 30 ans, entrée dans la dialectique ; à 35, pratique civile et militaire : à 50, gouvernement de la cité, alternant avec la contemplation. Les *Lois* elle-mêmes ont rêvé de prescrire à chaque citoyen un horaire de vie détaillé ; quant à l'éducation des jeunes, elles l'ont poursuivie âge par âge, jusqu'à 3 ans, puis de 3 à 6, de 6 à 10, de 10 à 13, de 13 à 16, etc. jusqu'à l'âge militaire ; enfin, elles ont finalement insisté sur l'étude des nombres et du calcul, de la métrétique, de l'astronomie, en observant que seulement une élite devrait y acquérir une science rigoureuse. Elles ont même songé à dresser, pour cet enseignement, un programme détaillé, mais ont observé que le prescrire ainsi à l'avance par une loi était difficile, et qu'il valait mieux en différer la réglementation rigoureuse (818 e). N'est-ce pas dans le même esprit qu'elles parlent ici, lorsqu'elles refusent d'établir, pour l'instruction supérieure des

futurs membres du conseil nocturne, la progression comparée des disciplines, l'horaire détaillé des matières ? Et, si en cela elles s'opposent, n'est-ce pas moins à la *République,* dont le cursus est distribué sur de si larges périodes, qu'à elles-mêmes en leur livre VII et à leur tableau si minutieux des âges pour tout ce qui n'est pas encore l'étude approfondie des sciences ? Ce sur quoi d'ailleurs s'arrête longuement la *République,* ce n'est pas l'alignement des âges et des disciplines, c'est l'échelonnement de celles-ci en tant que préparatoires à la dialectique. Or, chose notable, l'échelonnement qu'esquissent les *Lois* répète encore celui que détaille la *République :* pour les sciences, calcul et théorie des nombres, géométrie, astronomie (817 e) ; pour l'ensemble, sciences préliminaires, puis astronomie, harmonie, théologie, étude de l'un et du multiple dans les vertus, le beau, le bien, etc. (965 b-968 b). Ainsi, dans les *Lois*, le programme d'éducation des membres du conseil nocturne est constamment parallèle au programme d'éducation des futurs chefs de la cité dans la *République.*

Le palier moyen. Le fait que ni la dialectique ni les Idées ne sont pas plus nommées au livre XII qu'elles ne l'étaient au livre X, prouve simplement qu'on a voulu, ici comme là, s'arrêter à un palier moyen. Au livre X, on mentionne l'identité permanente du mouvement de l'Intellect, mais on ne se demande pas d'où vient, au mouvement de l'Intellect, cette identité permanente ; c'est qu'on veut s'arrêter au palier de l'Ame, première née du Devenir, car monter à ce palier suffit pour réfuter le matérialisme athée. Au livre XII, ayant à créer un conseil spécial pour assurer la sauvegarde de la constitution, on montre que la condition suprême de cette sauvegarde est que les membres d'un tel conseil aient l'esprit fixé sur l'unité de l'objet auquel doit tendre la cité et y subordonnent tout le reste. En esquissant le programme de l'éducation supérieure qui doit les préparer à cette vision synthétique, on côtoie sans cesse ce que la *République* appelait la Dialectique et les Idées, mais on ne les nomme pas, parce que le seul besoin immédiat est d'établir la nécessité, pour le salut de l'État, de cette vision de l'un dans le multiple et d'un organe qui la perpétue. Si peu préparés que soient, à l'institution et à l'éducation du Conseil nocturne, les fondateurs de cette cité nouvelle, on les exhorte

à le créer ; on leur promet, dans cette entreprise, une aide qualifiée, et l'on termine sur l'assurance que ses membres, une fois soigneusement choisis, intruits comme ils doivent l'être, chargés de la cité et logés dans l'acropole même, seront les gardiens et les sauveurs rêvés.

A un tel palier moyen s'est arrêtée l'ambition générale des *Lois*. Les deux premiers livres mettent tout de suite en présence la rigueur dorienne (la Crète et Sparte) et l'aisance athénienne, l'énergie uniquement tendue vers la guerre, et la sagesse qui embrasse toutes les vertus pour les modérer l'une par l'autre. La détente est partie intégrante de l'éducation, et l'ivresse elle-même est éducative, si on la surveille et la dirige. Le « discours sur l'histoire universelle » qui remplit tout le livre III a comme but avoué de montrer que les deux types extrêmes de gouvernement, le plus despotique et le plus libre, s'ils sont tempérés l'un par l'autre, réussissent, mais, portés chacun à leur propre excès, se perdent et perdent l'État. Ce livre, nous l'avons indiqué à propos du *Politique* (Notice, p. XLIV et suiv.), est dominé par l'idée du μέτριον ou de la « juste mesure » ; devant la démesure des rois d'Argos et de Messène, la victoire de Sparte se justifie par l'équilibre qu'elle a su établir entre les pouvoirs ; la monarchie perse et la démocratie athénienne sont, par contre, les deux types inverses de démesure. Au livre IV, on constate de même que l'alliance idéale de la puissance souveraine avec la sagesse et la tempérance est irréalisable et l'on recommande une constitution mélangée : tout régime exclusif n'est que faction partisane. Aussi se sert-on du règne légendaire de Cronos pour opposer, au droit de la force, la juste mesure qu'est Dieu même ; Dieu, c'est-à-dire, raison et loi commune. Les lois doivent assurer, dans tout le détail de la vie familiale et sociale, l'application de cette mesure ; mais la contrainte de leurs prescriptions doit, comme l'ordonnance du vrai médecin, s'accompagner et se tempérer de persuasion. Ainsi sont justifiés les préambules, qui donnent, à notre dialogue, son étoffe philosophique et sa physionomie : il n'est, au vrai, qu'un code raisonné. A propos de l'installation matérielle de la cité, l'Athénien formule une règle dont la portée dépasse son application immédiate : dans toute entreprise, donner à son plan toute la perfection possible, et, pratiquement, s'en rapprocher le plus qu'on pourra (V, 745 b/c).

Dans ce même livre, après qu'on a dressé l'échelle des valeurs et prescrit les grands devoirs qui s'en déduisent, on observe que de tels impératifs s'adressent à des dieux plutôt qu'à des hommes, et qu'on ne peut prêcher à ceux-ci la vertu sans y attacher le plaisir, indispensable ressort de toute activité vitale. C'est de même pour une cité de dieux et de fils de dieux que serait possible le communisme absolu ; on ne l'abandonne assurément qu'à regret, mais il faut vivre, et l'on se rabat sur la division des terres, le bien de famille, l'héritage et la réglementation des naissances (V, 739-741), sur le mariage obligatoire (IV, 720 et suiv.) et, en loi générale, indissoluble (XI, 930). Enfin, dans la réglementation des relations sexuelles, on formule et défend avec chaleur les prescriptions d'une perfection rigoureuse, mais on voit l'époque si corrompue qu'on se contente par force d'un second niveau de moralité, où le vice se reconnaît infâme et, au moins, se cache (VIII, 838-842). Ainsi, dans cette seconde entreprise pour bâtir une cité humaine, l'idéal n'est jamais renié ; il demeure au moins toujours comme regret, parfois comme conseil ou comme espoir, mais, au plus près possible de cet idéal, on calcule et l'on choisit le réalisable.

On ne peut donner ici que la bibliographie essentielle des *Lois*. D'abord, naturellement, les grands traités sur le platonisme :

E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III[4], p. 946-982. — H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung* (Leipzig, 1905, p. 395-413). — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*[1] (1919), I, p. 647-697 ; II, p. 305-322. — A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*[3] (1929), p. 463-497. — P. Shorey, *Unity of Plato's Thought* (Chicago, 1903, p. 82-88) et *What Plato said* (1933, p. 355-407). — P. Friedländer, *Platon*, II, *Philosophische Schriften* (1930, p. 623-681). — A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (1936), p. 421-447. — *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. II. *Le Dieu Cosmique* (1949), p. 92-152. — L. Robin, *Platon* (1935).

On y ajoutera les éditions et commentaires du dialogue :

G. Stallbaum, *Platonis Leges et Epinomis*, 3 vol. toujours utiles. — C. Ritter, *Platos Gesetze, Darstellung des Inhalts*, et *Platos Gesetze, Kommentar zum griechischen Texte*, Leipzig, 1896. — E. B. England, *The Laws of Plato, the text edited*

with introduction, notes, etc., 2 vol., Manchester, London, 1921. — R. G. Bury, éd. et trad. anglaise, 2 vol., *Loeb Classical Library*, London, New-York, 1926. — A. E. Taylor, *The Laws of Plato translated into English*, London, 1934 (importante introduction). — Traduction française dans L. Robin, Platon, *Œuvres complètes*, t. II, p. 635-1131 (La Pléiade, 1942). Traduction et commentaire du Livre XI par L. Gernet (Leroux, 1917). Comme articles généraux sur la doctrine des *Lois*, V. Brochard, *Les Lois de Platon et la théorie des Idées* (dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 159-168) et *La Morale de Platon* (ib., p. 169-219). — P. Shorey, *Plato's Laws and the unity of Plato's Thought*. Classical Philology, IX (1914), p. 345-369. — E. Barker, *Greek Political Theory, Plato and his predecessors*, 2e éd. Londres, 1925 (noter chap. XVII, *The Theory of education in the Laws*). — G. Müller, *Der Aufbau der Bücher II u. VII von Platons Gesetzen*, diss. Weida i. Thür, 1934. — W. Jaeger, *Paideia*, vol. III, *The Conflict of cultural Ideals in the Age of Plato*, Oxford, 1945. — R. C. Lodge, *Plato's Theory of Education*, Londres, 1947. — J. Lacour-Gayet, *Platon et l'économie dirigée*, 1945. — Günther-Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlin, 1932. — K. Vourveris, Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος, Α' βαρβαρικά, Athènes, 1938. — G. Aalders, *Het derde Boek van Plato's Leges*, I, Amsterdam, 1943. — J. Kirchensteiner, *Plato u. der Orient*, Stuttgart, 1945. — P. E. More, *The Religion of Plato* (Princeton, 1921). — M. Guéroult, *Le Xe Livre des Lois et la physique platonicienne*, Revue des Études Grecques, XXXVII, 1924, p. 27-78. — A. Diès, *Autour de Platon* (*Le Dieu de Platon, La Religion de Platon*, p. 523-603); cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, appendices IX-XI (Baltimore, 1944). — A. Bremond, *La Religion de Platon d'après le Xe livre des Lois* (Recherches de Science Religieuse, XXII, 1932, p. 26-53). — J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens* (ch. II, *La physico-théologie des Lois*, p. 54-84), 1939. — F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca, 1942. — O. Reverdin, *La Religion de la Cité Platonicienne*, 1945. — V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, 1949. — E. des Places, *Pindare et Platon* (livre II), 1949.

A. Diès.

DEUXIÈME PARTIE

LES *LOIS* ET LE DROIT POSITIF

I. — Le droit dans la cité platonicienne.

Le mot νόμος en grec a un sens plus large que le mot *loi* en français ; ou plutôt, les diverses acceptions qui, en français, sont assez nettement distinctes sont plus facilement confondues en grec où, de surcroît, il y en a d'autres : sans que la notion cesse d'être plus ou moins une, νόμος s'applique tour à tour à la coutume, à la règle religieuse, à l'obligation morale, voire à l'ordre naturel des choses, aussi bien qu'à la prescription législative. Il est vrai qu'il s'applique particulièrement à cette dernière : et c'est bien ainsi que Platon l'entend. Mais il n'y a pas si longtemps que le mot a ce sens-là [1] ; et les autres valeurs qui s'y perpétuent expliquent que la conception des Νόμοι ne soit pas, de prime abord, aussi définie et spécialisée qu'une traduction d'ailleurs inévitable le donnerait à croire. Pour Platon, elle n'est pas non plus aussi « sécularisée » ; elle garde quelque chose de transcendant : ce n'est pas la cité des Magnètes ni sa métropole qui a fait ses lois, elle les reçoit du Législateur.

Car il faut tenir compte, bien entendu, de Platon lui-même et de ses intentions primordiales. Le dessein des *Lois* reste parallèle à celui de la *République* : dans des conditions plus proches du monde sensible, il s'agit toujours de réaliser la justice et la vertu, c'est-à-dire un bien indivisément collectif et individuel. La nouveauté, chez le Platon des derniers temps [2], c'est que le règlement législatif est substitué à la

1. Tout au plus, semble-t-il, depuis la fin du VIe siècle avec Clisthène.

2. Peut-être faudrait-il dire : des tout derniers temps. Il est vrai qu'il y a dans le *Politique* lui-même une théorie de la « légalité nécessaire » (cf. édition de A. Diès, p. LVI sq.).

« loi vivante » qu'était le gouvernement idéal (874 E-875 D, cf. Lettre VIII 355 A, E, 356 C-D). Si l'institution des magistrats reste d'importance majeure, ils sont institués en fonction de la loi qu'ils auront à appliquer (735 A) et dont ils sont proprement les « esclaves » (715 D). Conception dominatrice, par conséquent ; mais aussi, de par la valeur qui est attribuée à la loi comme « action distributrice de l'intelligence » (714 A), conception ordonnatrice et pédagogique (cf. 822 D sq.) : la loi doit entretenir l'harmonie, le κόσμος (759 E, 846 D), et elle doit instruire ; elle procédera par persuasion, elle recourra fréquemment aux « préludes » dont la théorie est présentée presque dès l'abord (719 E, 722 E).

Cette notion philosophique et moralisante de la loi est une notion synthétique (cf. 630 E sq.) : elle pourrait s'accommoder d'une réglementation très générale, ou qui ne toucherait qu'aux matières qui intéressent directement la justice et la vertu. Du reste, il est admis que la législation pourra être complétée — dans l'esprit du législateur s'entend (770 B, 772 C-D, 856 D, 957 A) ; et il ne faut pas oublier le rôle supplétoire de la coutume, πάτρια νόμιμα (793 A), par quoi se manifeste spontanément sur le plan collectif cette ἀληθὴς δόξα qui doit être un des ressorts de la cité platonicienne (631 C). Mais comme, de proche en proche, le souci de réglementation s'étend finalement à de multiples domaines, c'est une notion plus analytique de la loi — plus proprement juridique — qui ne laisse pas de transparaître dans les derniers livres. Sans abandonner, cela va de soi, ses positions fondamentales, Platon en est venu à considérer dans un détail qu'il n'avait peut-être pas prévu toute une technique à la fois normative et plus ou moins expérimentale, et qui est, positivement, ce qu'on appelle le droit. De là ses rencontres avec le droit de sa nation : car il se trouve souvent en face des mêmes problèmes que les cités helléniques, et non pas seulement des mêmes problèmes, mais des mêmes données.

L'élément juridique dans les **Lois.**

Quelle place tient cette matière juridique dans le corps de l'ouvrage, rien ne vaut d'abord, pour s'en rendre compte, comme d'examiner dans ses grandes lignes le plan

de la législation idéale : car Platon est préoccupé d'une ordonnance rationnelle[1] et condamne les procédés empiriques de juxtaposition d'articles ou de réformation occasionnelle (cf. 630 E). On n'oubliera pas que les *Lois* ne sont pas achevées ; mais leur état même d'inachèvement permet parfois d'en mieux suivre l'élaboration.

Après le « prélude » général qui s'étend jusqu'à la première partie du livre V, le début de la législation elle-même est annoncé 734 E, et on le trouve en fait à 737 E. C'est de l'organisation de la cité qu'il s'agit d'abord ; mais le mot πολιτεία a par lui-même un sens concret, il désigne l'ensemble, le système des citoyens : avant l'organisation de l'État, c'est la structure sociale qu'il convient de définir. L'institution des 5040 κλῆροι ou lots de terre possédés par autant de citoyens est à la base. Elle se complète par l'établissement des tribus et autres divisions de la cité. Puis, la première moitié du livre VI concerne les organes de l'État : constitution et fonctionnement des magistratures, du Conseil et des tribunaux.

Là se terminent les « préliminaires » (768 E) : après l'exposé de la πολιτεία va commencer celui des νόμοι proprement dits, c'est-à-dire le règlement législatif des rapports des citoyens entre eux et avec l'État. Dans ce qui suit, la ligne du développement est continue, mais plus sinueuse. Platon en vient assez vite à traiter du mariage : c'est en effet un chapitre qui s'impose d'abord à lui, d'un certain point de vue ; comme celui de l'éducation vient immédiatement après, le propos s'indique de suivre le citoyen de la naissance à la mort : c'est celui qui a été formulé au début même de l'ouvrage (631 D sq.). Mais il convient plutôt à la « politique » qu'au droit. En fait, l'éducation fait l'objet de toute une

1. Les anciennes législations ne pouvaient guère, autant que nous voyons, lui donner satisfaction sur ce point ; ni même, sans doute, celles qui sont imputées à des philosophes ou sohhistes, mais pourraient bien n'avoir été (à Thurium par exemple) qu'une mise au point d'une législation antérieure comme celles de Zaleucos ou de Charondas. En revanche, il y a eu vers la fin du v[e] siècle des essais théoriques qui auraient pu constituer des précédents : le peu qu'Aristote nous dit d'Hippodamos de Milet donne l'idée d'un système ; par comparaison, celui de Platon atteste une pensée plus spécifiquement juridique.

partie théorique — une des plus importantes — où d'ailleurs les prescriptions législatives ne manquent pas, mais où ces prescriptions, qui intéressent le plus souvent le droit public et à l'occasion la vie religieuse, se trouvent assez dispersées. Tout ce développement se prolonge jusqu'à VIII 842 C, où Platon, à la faveur d'une transition un peu arbitraire, aborde vraiment à nouveau — et on peut dire définitivement, jusqu'à la conclusion des *Lois* (960 B) — l'exposé d'un système législatif.

Le principe de composition y reste assez longtemps visible. D'abord, la législation qu'on peut dire économique (code agraire, répartition des produits du sol, organisation du commerce). Au début du livre IX est annoncé le droit criminel : il remplit les livres IX et (moyennant une longue digression) X. Au début de XI est annoncée la matière des συμβόλαια : le mot a un sens très large ; il s'applique spécialement aux rapports contractuels, mais il concerne, d'une manière générale, les relations juridiques assez diverses que nous comprendrions sous la rubrique « biens et obligations » ; il touche même à la famille, car le règlement testamentaire de la succession est parfois désigné comme συμβόλαιον [1]. D'où la deuxième partie de ce chapitre, introduite par la considération des orphelins (à cause de la tutelle testamentaire), et qui finit par comprendre une bonne partie du droit familial.

A 932 E, il y a une coupure nette ; jusqu'à 956 B, il est impossible de retrouver un ordre quelconque : droit pénal, obligations délictuelles, procédure, institutions politiques, toutes ces matières s'entremêlent. Et la discontinuité s'accuse encore à partir de 953 E : nous n'avons plus que des articles isolés [2] ; l'asyndète devient presque de règle. Ce sont là, manifestement, des notes ou fragments qui faisaient partie du dossier des *Lois* et que l'éditeur a dû donner tels quels.

Après quoi, il est traité de l'organisation des tribunaux et de la procédure — sujets dont il a déjà été question ; mais, remarque instructive au point de vue de la composition, le

1. Cf. E. F. Bruck, *Die Schenk. auf dem Todesf. im gr. R.*, p. 115 sq.

2. Ou dont le lien, ce qui n'est pas moins significatif, est fait d'associations quasi verbales : 954 E, 955 B.

développement a été annoncé longtemps à l'avance (VI 768 C) ; et il est introduit par cette indication également intéressante qu'il y a là une partie de la législation qui doit venir normalement après la matière des συμβόλαια (956 B). — Aussi bien un appendice qui révèle la persistance d'une conception éducatrice dans l'ordonnance même des *Lois* est consacré à la terminaison de la vie humaine — aux funérailles. Et là se termine, somme toute, la législation proprement dite (960 B).

On reconnaît donc, à travers des moments successifs, un dessein de plus en plus ferme et de plus en plus étoffé, l'organisation d'une matière juridique finalement assez riche pour que Platon n'ait pas eu le temps de faire rentrer certaines rédactions partielles dans les cadres ; mais les cadres y sont, et on peut estimer que le travail était tout près d'être fini.

Un point cependant resterait à éclaircir. Les *Lois* sont faites en principe pour une colonie, pour un État nouvellement fondé, et fondé avec des éléments crétois. Mais Platon a pensé aussi à un autre État, issu d'une révolution dans une cité déjà existante, antérieurement soumise à une tyrannie (IV 709 D sq.) et par conséquent d'un type plus « moderne », au point de départ, que la cité des Magnètes. Comme il y a des disparates dans les *Lois* et des *membra disjecta* dont la destination, après tout, n'est pas assurée, on peut se demander si les deux desseins ne se seraient pas croisés çà et là. Nous ne le pensons pas ; nous ne l'avons pas admis. Mais on peut avoir une autre opinion.

La cité des Lois. La place qui est faite à la loi et au droit organisé est en rapport avec le genre de cité qu'a imaginé Platon. De la *République* aux *Lois*, le changement apparaît tout de suite. La seule classe qui compte dans la *République* est tenue en dehors de l'économie : guerriers et gouvernants sont entretenus par le reste du corps social. Dès lors que les « gardiens » rentrent, si peu que ce soit, dans le jeu économique, c'est une autre structure : c'est celle des *Lois* ; elle comporte des centres d'intérêt humain relativement indépendants : leurs rapports entre eux, leurs rapports avec la cité ne peuvent être organisés que suivant des règles abstraites ; autrement dit, ils seront soumis à une législation qui, dans la *République*, n'avait pas de raison

d'être. L'organisation sociale, dans les *Lois*, doit donc être considérée d'abord.

A vrai dire, l'idée que s'en fait Platon n'est pas d'une cohérence parfaite. On y reconnaît des compromis, parfois même des contradictions.

Et d'abord, on ne peut nier qu'il n'y ait un certain flottement au sujet des repas communs (*syssities*)[1]. L'institution des syssities caractérisait les cités « doriennes » : elle existait à Sparte, où elle fonctionnait par le moyen de prestations en nature imposées à chaque citoyen ; elle existait en Crète, où ses modalités nous sont mal connues[2]. Platon a prévu les syssities pour la cité des *Lois* : il en parle à maintes reprises. Mais il n'en a pas fixé le règlement. Il est certain que les *agronomes* et les troupes de jeunes gens célibataires qu'ils s'adjoindront pour la surveillance du territoire seront soumis au régime des repas communs (VI 792 c) ; mais cette institution très localisée pourrait se suffire à elle-même : la pratique générale des syssities signifie tout autre chose. Platon la suppose d'avance (VII 806 E), annonce qu'il va en traiter (VIII 842 B), hésite un instant entre le système spartiate, le système crétois et un troisième à définir, mais ne décide pas ; en théorie du moins, il renchérit sur le système en usage[3] puisqu'il l'étend, ou voudrait l'étendre, aux femmes et aux enfants (VI 781 B, VII 806 E). Mais quelle place peut avoir l'institution dans les *Lois* ? Au moment où Platon légifère sur la répartition des produits du sol (VIII 847 E sq.), il est difficile de croire qu'il ne l'a pas perdue de vue[4], car cette répartition est opérée à fin de consommation familiale (848 B-C) ; quant à la contribution aux syssities dont il est parlé au dernier livre (955 E), on ne voit pas comment elle serait compatible avec l'organisation prévue au livre VIII, à moins d'être une redevance accessoire au bénéfice des agronomes ou autres magistrats.

1. On trouvera un exposé judicieux de la question dans l'ouvrage de Bisinger cité plus loin.

2. Indications, peu concordantes, dans Arist. *Pol.* II 1272 a 16 sq. et Athénée IV 143 A.

3. Arist. *Pol.* II 1266 a 35 (nonobstant 1272 a 20) ; cf. Bachofen, *Mutterrecht* I 256.

4. Il est vrai qu'il se réfère au modèle crétois, mais seulement, peut-on croire, pour le principe même d'une répartition.

La question est d'importance. Quelle que soit l'origine historique de l'institution, elle est en rapport avec une forme sociale qui est celle des États doriens et dont se rapprocherait à certains égards l'utopie de la *République*. Il n'est pas douteux que Platon ait voulu retenir ce régime des syssities, ait voulu même en faire une institution typique de la cité des *Lois* ; il a pourtant bien vu qu'il a pour condition, s'il est généralisé, un système social du même type communautaire que celui de la *République* : il y a des moments où il accepte la conséquence, où il prône même un idéal d'*otium* pour ses citoyens que des « esclaves » cultivateurs libèrent du soin de leur subsistance (806 D-E, cf. 776 B sq.). Mais c'est un idéal qui n'est plus en accord avec la structure des *Lois* : car, dans le nouvel État, le citoyen aura forcément une activité économique (807 E-808 A, 849 B, 758 B).

Si nous écartons comme finalement étrangers au dessein principal et déclaré les restes de « communisme » qu'on peut trouver dans les *Lois*, nous aurons l'idée d'un État paysan, société de petits propriétaires exploitants. Bien entendu, leur raison d'être est ailleurs que dans l'économie ; leur « vertu » est d'un autre ordre : il reste qu'ils sont voués à une activité agricole. Mais, dans le plan économique, c'est la seule. Bon nombre de cités grecques adoptent le même principe — jusqu'à marquer de flétrissure, comme Thèbes, les citoyens qui se livraient au commerce. Et c'est le type qui a les préférences de Platon : pour lui, l'élément industriel ou commerçant ne compte pas dans la *polis*. Mais d'autres schèmes composent avec celui-là, ou d'autres images.

En dehors des citoyens, il y aura des étrangers domiciliés, artisans et marchands ; et, naturellement, des esclaves. Dans l'idée qu'on s'en ferait d'abord, ces catégories ne peuvent être que très réduites, puisqu'elles n'existent que pour un surcroît économique strictement borné à l'indispensable. Mais nous apprenons que, dans la distribution des produits de la terre (VIII 847 E sq.), les trois éléments de la population auront droit à des parts égales. Égalité non pas « arithmétique » à vrai dire, mais « géométrique ». Mais certainement la classe des artisans et commerçants est une masse considérable, elle l'est assez pour avoir donné lieu à cette réglementation. On comprend mal que le peu d'industrie et le peu de commerce compatible avec un État qui

proscrit le luxe jusque dans les offrandes aux dieux puisse absorber une main-d'œuvre aussi abondante. Somme toute, les cités paysannes de Grèce continentale que Platon pouvait observer auraient mieux répondu à l'idéal de l' « État agraire » : peu ou point de métèques, et pas beaucoup d'esclaves. D'où vient que Platon pense à une tout autre répartition démographique ? Il est vrai qu'il y a beaucoup d' « esclaves » à Sparte ; mais ces esclaves sont des serfs attachés à la glèbe : et Platon, qui a songé un moment à cette catégorie, retient en définitive un autre type économique et social que le type spartiate. De toute façon, restent les métèques. La vérité, c'est que l'État des *Lois* est conçu à l'échelle d'une cité grecque qui, par son volume et sa structure [1], n'en est plus au bon vieux temps : Platon admet une classification sociale qui correspond, après tout, à celle de sa patrie, et s'il paraît postuler l'égalité numérique des trois éléments, c'est d'après l'impression qu'un Athénien de son temps pouvait avoir en gros [2].

Dans la réalité historique, le progrès auquel correspond l'extension des éléments étrangers à la citoyenneté a sa contre-partie dans le droit. Ces éléments, Platon les veut à l'écart : et il prétend que son droit n'ait rien à faire avec ce qu'on peut appeler au sens large le droit du commerce. On verra qu'il ne tient qu'imparfaitement la gageure, et on observera des influences qu'à son corps défendant il a plusieurs fois subies.

Pour ne pas les subir, il faudrait qu'il réussisse à constituer une économie aussi archaïque qu'il le voudrait. La sienne est tout de même une économie monétaire ; et la monnaie, en fin de compte, tient une assez grande place dans la vie de la cité.

1. Cf. Arist. *Pol.* II 1265 a 13 sq.

2. Il ne faut pas oublier qu'à la fin du ve siècle, on a pu penser à réserver le titre de citoyen athénien aux propriétaires fonciers : la catégorie en question était encore assez importante pour cela. Si l'on ajoute qu'une bonne partie de l'industrie et surtout du commerce était aux mains des métèques, on voit que la disparité entre Athènes et la cité des *Lois* n'est pas aussi absolue qu'il le paraîtrait d'abord. On veut seulement dire par là que les suggestions venues de son milieu d'origine ont pu s'exercer plus facilement sur Platon.

Il est vrai que les *Lois* défendent aux particuliers de posséder ni or ni argent (V 741 E sq.) : la même interdiction existait à Sparte (Xén. *Rép. des Lac.* VII 6), et Platon a dû s'en souvenir. Il est possible qu'il se soit également inspiré du modèle spartiate quand il a conçu (742 A) l'idée d'une monnaie à part. Mais il dévie passablement du modèle. Ce qu'on nous dit des barres ou gâteaux de fer qui auraient été en usage à Sparte ne laisse pas présumer qu'ils aient été un instrument normal d'échange : dans les *Lois*, au contraire, les échanges — qu'on prévoit fréquents et réguliers — ne peuvent se faire que par le moyen de la monnaie (849 B sq.). D'autre part, si réduites que soient les relations avec le dehors, il faut bien que le νόμισμα ἐπιχώριον qu'institue Platon ait une parité avec le νόμισμα ἑλληνικόν (742 A)[1]. Le résultat pourrait être que la monnaie, qui ne sera pas de métaux précieux — et c'est tout ce que nous en savons — fût trop encombrante pour avoir un usage pratique. Mais il faut qu'elle en ait un : et finalement, Platon en vient à une représentation de la vie économique et sociale qui est celle de l'époque. Par exemple, quand il édicte des amendes, on se croirait presque dans sa patrie : les chiffres sont du même ordre de grandeur, ou ne sont pas tellement disproportionnés[2].

La monnaie mesure la richesse, elle est même le seul moyen de la mesurer. Dans les *Lois*, la richesse figure au tout dernier rang des biens, mais elle est un bien reconnu (743 E) ; comme dans beaucoup des cités, comme dans l'ancienne Athènes, elle sert à hiérarchiser les citoyens. Par hypothèse, l'organisation censitaire exige que l'inégalité soit assez marquée. Platon sans doute s'efforce de la réduire : les *Lois* fixent un maximum à la richesse. Mais ce maximum est encore trop élevé pour qu'on puisse voir quels en seront les éléments dans une économie volontairement réduite : ce

1. Il est logique que l'État ait le dépôt des monnaies étrangères et que, pour s'en procurer, on passe obligatoirement par lui (742 B). Mais on peut se demander si, par un lapsus révélateur, ce n'est pas le commerce *privé* du change qui est réglementé XI 916 D.

2. Un autre usage caractéristique de la monnaie s'indique occasionnellement 744 B : les contributions extraordinaires qui sont mentionnées sous leur nom athénien (εἰσφοραί) ne peuvent être que des versements en espèces.

qu'on voit mieux, c'est que la théorie s'accommode encore aux réalités des sociétés grecques. Tout citoyen possède au moins son lot de terre et le capital nécessaire pour l'exploiter : c'est tout ce qu'il possède s'il est de la quatrième classe (744 D) ; il peut avoir jusqu'au double, au triple, au quadruple de cette valeur (744 E). En quoi pourra consister une richesse *mobilière* qui représente pour la première classe le triple de la richesse foncière ? Platon ne le dit pas. Mais il reste à une échelle grecque ; à mesurer en Athénien, les patrimoines les plus élevés seront, approximativement, de quatre talents[1] : à Athènes, ce n'est pas une très grande fortune ; mais c'en est une assez honnête.

Ainsi, il y a des pièces diverses dans la cité des *Lois :* le modèle dorien a été retenu ; un type assez courant d'État paysan a fourni des suggestions ; mais d'autre part, en dehors de l'interdiction qui est faite aux citoyens de se livrer à une autre activité économique que l'agriculture, la société des *Lois* en vient à ressembler, plus qu'il n'était voulu et prévu, à celle d'une cité grecque du type le plus familier à Platon. Il n'y aura pas à s'étonner si le droit platonicien ressemble aussi, sur bien des points, à celui d'Athènes elle-même.

Nous aurons à marquer ces points. Nous aurons aussi à tenir compte des « emprunts » à d'autres cités. Mais notre objet, ce n'est pas seulement de dresser un catalogue. Entre les *Lois* et le droit contemporain, il y a des rapports multiples et très variables : la comparaison permet de reconnaître certaines attitudes de Platon dans un domaine qui touche de si près à la Politique, mais qu'il ne lui annexe que sur le tard. Et puisqu'après tout c'est une certaine expérience sociale qui a fourni matière à sa réflexion, il y a lieu de se demander comment le droit de sa nation a été repensé par lui[2].

1. Évaluation très modeste, et qui se fonde sur l'idée d'un κλῆρος qui ferait seulement vivre la famille : c'était peut-être l'idée implicite au point de départ ; mais Platon en vient à admettre que le produit de chaque lot devra fournir la subsistance non seulement d'une famille de quatre personnes, mais d'un certain nombre d'esclaves, et d'un nombre correspondant d'étrangers et d'esclaves d'étrangers. Le quadruple de la valeur du κλῆρος en capital devient alors assez élevé.

2. Voici, en vue de simplifier et d'éclaircir les références, quelques indications bibliographiques. C'est depuis 1836 qu'a été entreprise l'enquête sur les « sources » juridiques des *Lois,* avec les

II. — L'ORGANISATION POLITIQUE

Dans la πολιτεία des *Lois* des inspirations diverses peuvent se reconnaître. Platon n'abdique pas, autant que le projet de la cité « du second rang » pourrait le faire présumer, l'idéal politique qu'il avait antérieurement formulé. On sent chez lui, d'autre part, une sympathie personnelle, qui ne s'était guère manifestée avant les *Lois*, pour les États oligarchiques ou de « démocratie tempérée »[1] qu'il pouvait connaître à

deux mémoires de C. F. Hermann : *Disputatio de vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandis ;* et *Juris domestici et familiaris apud Platonem in Legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio.* — On peut rappeler aussi l'analyse de R. Dareste dans *La Science du droit en Grèce,* 1897. — Un travail d'ensemble est celui de J. Schulte, *Quomodo Plato in Legibus publica Atheniensium instituta respexerit,* Diss. Münster 1907 : ce n'est qu'un répertoire, mais il est commode ; du reste, il renvoie aux travaux modernes, il ne repose pas sur une comparaison directe. — Quelques parties de la législation ont fait l'objet d'une étude plus approfondie. On citera seulement : sur le droit de famille, W. G. Becker, *Platons Gesetze und das griechische Familienrecht,* in *Münchener Beiträge zur Papyrusforsch. u. ant. Rechtsgesch.,* 14. H. München, 1932 : c'est un travail de juriste, assez pénétrant parfois ; malheureusement, il est visible que l'auteur ne sait pas le grec ; — sur l'organisation sociale, avec les conséquences juriques qu'elle détermine dans différents domaines, J. Bisinger, *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen,* in *Klio* XVII, 1926 : ouvrage qui se ressent peut-être de certaines préoccupations « nationales » du moment ; d'ailleurs intelligent et souvent juste ; — sur le droit de l'esclavage, G. R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek Law,* Univ. of Illinois, 1939 : un modèle de monographie. — Pour une partie du droit pénal, on aura occasion de rappeler un travail déjà ancien, *Platon, Lois, Livre IX, trad. et comment.,* 1917. — Pour la partie du droit qui touche à la religion, on trouve de bonnes indications dans l'exposé récent de O. Reverdin sur *La religion dans la cité platonicienne,* 1945. — Sur le droit positif lui-même, deux ouvrages d'ensemble seront couramment cités : L. Beauchet, *Hist. du droit privé de la républ. ath.,* malgré sa date (1897), et J. H. Lipsius, *Das athen. Recht u. Rechtsverf.,* 1905-15. On aura lieu de renvoyer aussi à R. J. Bonner et G. Smith, *The administr. of justice from Homer to Aristotle,* 2 vol., 1930-38.

1. En revanche, malgré le vif éloge que Platon accorde aux États

son époque ou dans l'histoire [1]. Enfin, sa propre patrie lui a fourni pas mal de données. L'ensemble est hétérogène : aucune partie ne l'est même plus que celle-là.

Des considérations de philosophie politique qu'on trouve aux livres III et IV, on peut déduire une conception générale de la *res publica :* on en tirerait difficilement les institutions et les règles du droit public platonicien [2]. Ce qui est vrai, c'est que l'autorité dans les *Lois* est en effet tempérée, par le contrôle auquel sont soumis les magistrats et par la possibilité d'appeler de leurs jugements dans bien des cas. Ce qui est vrai aussi, c'est que Platon s'astreint souvent à « mélanger », dans la structure des organes ou dans le fonctionnement des institutions, les principes de gouvernement que la tradition opposait l'un à l'autre. Ce qu'il exprime peut-être plus personnellement, c'est une prédilection marquée pour le gouvernement des magistrats, voire des collèges de magistrats dont l'office judiciaire lui-même traduit une espèce de magistère et doit entretenir la discipline dans le corps de l'État : des *nomophylaques* que leur fonction de « gardiens des lois » met à bien des égards au premier rang de la cité ; des censeurs ou *euthynes* dont la désignation est considérée comme un prix de vertu. Au fond de lui-même, Platon reste fidèle à une notion « charismatique » de l'autorité, et si les conditions de base de la cité des *Lois* ne lui permettent pas de fonder le gouvernement sur le même principe que dans la *République,* encore revient-il à cet idéal à la fin de son ouvrage, quand il institue le Conseil nocturne où il voit le complément nécessaire de sa πολιτεία. Notons d'ailleurs que, même dans ce plan de pensée, Platon n'imagine pas de toutes pièces : les anciens Conseils des cités grecques, et en première ligne l'Aréopage, ont un rôle de « gardiens » dans la tradition qui

« doriens », il n'y a pas grand chose qui rappelle, par exemple, la constitution spartiate dans ce qu'elle pouvait avoir de particulier.

1. On notera le jugement favorable qu'il porte sur « l'ancienne constitution » d'Athènes en tant que constitution censitaire, III 698 E. A ce moment, il n'est pas très loin d'Isocrate.

2. Il arrive à Platon de formuler le rapport, quand il déclare que son mode d'élection pour le Conseil « tient le milieu » entre les gouvernements monarchique et démocratique, VI 756 E : « monarchique » ne s'attendait guère en l'occurrence, et il y a là un rappel un peu forcé de la théorie du mélange des constitutions.

s'y rapporte, et une action essentiellement disciplinaire ; le Conseil nocturne lui-même est attesté à Kymè d'Eolide comme exerçant sur les « rois » une juridiction suprême et secrète [1].

Les organes du gouvernement.

Mais le Conseil nocturne, dont Platon s'abstient et peut-être se garde de définir les attributions, est comme qui dirait en réserve. Ce qui apparaît surtout, c'est le projet positif de constitution ; et ce qui nous intéresse, ce sont les éléments qu'il emprunte à la réalité [2], et la façon dont il les choisit, les intègre ou les transforme.

En général, les magistratures que Platon institue sont assez connues. Pour certaines, les *Lois* se conforment au modèle grec — parfois, presque docilement, au modèle athénien : ainsi pour les commandements militaires (VI 755 B sq.) ; pour les charges d'*astynomes* (763 C sq.) et d'*agoranomes* (763 E sq.). Dans d'autres cas, la réalité a fourni un point de départ — le nom, ou même un peu plus — mais un point de départ seulement ; et de son chef Platon accentue une conception « aristocratique », ou « dorienne » — ou platonicienne. Le nom même des *nomophylaques* est celui d'un collège qui aurait fonctionné quelque temps à Athènes au v[e] siècle [3] ; il est surtout attesté hors d'Athènes : nous ne savons pas grand chose de la fonction, mais Aristote la signale comme plus ou moins propre aux Etats oligarchiques (*Pol.* VI 1323 a-b ; 1298 b 26). Dans l'ordre observé au livre VI (754 D sq.), cette magistrature a la première place ; on peut dire qu'elle préside à toute la vie *politique,* au sens le plus large du mot ; et un rôle législatif lui est attribué, pour les

1. Plut. *Qu. gr.* 2. Il n'est pas impossible que l'expression de νυκτερινὸς σύλλογος soit du platonisant Plutarque : le point est secondaire.

2. Pour ce qui est des cadres de la cité — tribus, dèmes, phratries — il va de soi que Platon n'invente rien. Tout au plus ajoutera-t-on que l'esprit « rationaliste » et quasi mathématique dont témoigne notamment la réforme de Clisthène ne pouvait qu'être accentué dans les *Lois* (où on observera que la phratrie cesse d'être un groupement plus ou moins « naturel » pour devenir une unité de droit public).

3. Philoch. in *Lex. Cant.*, p. 674 : sur l'exactitude probable du renseignement, cf. Lipsius, p. 35.

compléments qu'il y aura lieu d'apporter aux lois elles-mêmes (VI 770 B, 772 C, XII 957 A-B, cf. IX 867 E). — Les *euthynes,* que les *Lois* préposent au contrôle des magistrats (XII 945 E sq.), sont tout autre chose que leurs homonymes d'Athènes, tirés au sort dans le Conseil pour recevoir et transmettre à qui de droit les plaintes contre les magistrats sortis de charge (Arist. *Const. d'Ath.* 48, 4-5) ; ils ressembleraient davantage peut-être à ceux qui existent dans d'autres cités (Arist. *Pol.* VI 1322 b 11) si, par le pouvoir et par le prestige qui leur sont conférés, ils ne répondaient à des intentions toutes personnelles de Platon. — Une magistrature de rang bien plus modeste ne laisse pas d'avoir aussi son originalité, c'est celle des *agronomes* (760 B sq.) : le nom était courant, mais hors d'Athènes (Arist. *Pol.* VI 1321 b 27), pour désigner ceux qui étaient chargés de la police dans la campagne ; Platon leur attribue, outre une juridiction en matière rurale (peut-être sur le modèle des « juges des dèmes » tels qu'il les a connus à Athènes dans sa jeunesse), un rôle important pour la défense nationale : ils s'adjoignent des troupes de jeunes gens avec lesquels ils font des tournées régulières pour la défense et l'aménagement du territoire. Le nom de *cryptie* qui est donné à cette organisation (763 B) est significatif : c'est le nom qui, à Sparte, s'applique à une discipline « secrète » de dressage de la jeunesse ; Platon n'a pas retenu ce qu'il y a de plus typique dans la coutume spartiate [1], mais il reste quelque chose, dans sa pensée, d'une tradition de société archaïque que rappelle encore l'obligation des *syssities* pour les jeunes et pour leurs chefs.

Restent deux magistratures qui n'appartiennent qu'aux *Lois :* elles sont très caractéristiques de la politique platonicienne, sans être absolument étrangères à l'esprit de la cité grecque. Les *Lois* instituent non seulement des directeurs de l'enseignement « musical » et des juges des exercices gymnastiques, mais une espèce de ministre de l'éducation (765 D) choisi parmi les nomophylaques. Platon conçoit l'éducation et même l'enseignement comme un service public : les cités grecques du temps ne connaissaient guère que des

1. En revanche, l'institution platonicienne fait songer à celle de l'éphébie athénienne telle que la décrira Aristote (*Const. d'Ath.*, 42, 4).

maîtres privés. Mais, pour partie, l'institution de l'éphébie à la fin du IVe siècle allait répondre aux desiderata platoniciens; et quant à l'enseignement proprement dit, il apparaît « étatisé » dans certaines cités à l'époque hellénistique [1]. C'est à la même époque que nous voyons exercée une fonction générale comme celle de παιδονόμος [2] qui ne laisse pas de correspondre à la magistrature des *Lois* [3]. Ici déjà on pourrait signaler quelque chose comme une anticipation platonicienne. — L'institution des inspectrices du mariage offre beaucoup moins d'attaches avec la réalité hellénique, et le rôle qu'on leur verra jouer dans la vie de la famille n'aurait certainement pas été du goût des Athéniens de l'époque : encore peut-on rappeler que plusieurs cités grecques connaissaient la magistrature des *gynéconomes* chargés de surveiller la vie féminine [4], et que cette magistrature fut instaurée à Athènes même, au temps de Démétrius de Phalère : il semble bien d'ailleurs que le souvenir des *Lois* y ait été pour quelque chose [5].

Observons enfin que les fonctions d'ordre religieux — non seulement celles des trésoriers des biens sacrés qui sont réglées comme à Athènes (760 A), mais pour partie les fonctions sacerdotales — sont assimilées par Platon aux magistratures [6].

1. Cf. P. Girard, art. *Educatio* in *Dict. des Ant.*, II, p. 474 sq.

2. Déjà signalée par Aristote (qui la considère comme une institution aristocratique : *Pol.* IV 1300 a 4), mais sans qu'elle paraisse avoir une portée aussi étendue qu'aux siècles suivants.

3. Le cas le plus net est celui de Téos, d'après une inscription du IIIe siècle (Michel, nº 498).

4. Institution également aristocratique d'après Aristote, *l. l.*

5. Cf. Philoch. *ap.* Ath. VI 245 C, où l'on voit que cette « surveillance » s'étend aux mariages, ou tout au moins aux noces.

6. L'organisation de la prêtrise dans les *Lois* (759 B sq.) est calquée sur celle des cités grecques en général (cf. Arist. *Pol.* IV 1299 b 16 ; pour Athènes en particulier, Martha, *Les sacerd. ath.*, 1882). Il y a des sacerdoces héréditaires ; il y en a, et c'est le plus grand nombre, qui sont attribués les uns par le sort, les autres par l'élection, sans que Platon, qui se réfère implicitement à un modèle connu, ait à s'en expliquer davantage. Le recrutement des *exégètes* ou interprètes du droit sacré (Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus atticis*, 1908 ; Persson, *Die Exegeten u. Delphi*, 1918) se fait comme

Quant à l'organisation de la magistrature en général, réserve faite du mode de désignation dont on parlera plus loin, on peut signaler d'un mot les concordances qu'elle présente avec les institutions athéniennes : si la durée des fonctions est plus souvent supérieure à un an qu'elle ne l'était à Athènes, la double obligation de l'examen (δοκιμασία) à l'entrée[1] et de la reddition de comptes à la sortie est un principe aussi fondamental pour Platon que pour ses compatriotes ; dans les *Lois* comme à Athènes, le cadre des tribus s'applique fréquemment à la constitution des collèges ; et il y a lieu de penser que le minimum de trente ans pour l'exercice des magistratures (785 B) était de règle aussi pour les Athéniens.

Le pouvoir « délibératif » est assez normalement représenté dans la cité grecque par le Conseil et l'Assemblée ; mais il y a des Conseils de types très variés, et c'est surtout dans les démocraties qu'il y a une assemblée. On verra que l'un et l'autre sont assez différents dans les *Lois* de ce qu'ils étaient à Athènes. Mais Platon n'a cru pouvoir se passer ni de l'un ni de l'autre, et quand il se les représente comme des corps de l'État, c'est l'image athénienne qui s'impose à son esprit. L'Assemblée, accessible en droit à tous les citoyens, se réunit sur convocation du Conseil, périodiquement en séances régulières, extraordinairement s'il y a lieu (758 D). Le Conseil, dont les 360 membres sont désignés pour un an (756 E), est réparti en douze sections, qui siègent à tour de rôle sous le

à Athènes, réserve faite de quelques particularités, et avec la collaboration du dieu de Delphes (759 D) ; mais les *Lois* ne reconnaissent pas ici de privilège gentilice, comme celui que détenaient les familles sacrées d'Eleusis et peut-être d'autres. Pareil privilège n'a guère de place dans la cité des Magnètes, et la mention même des πάτριοι ἱερωσύναι (759 B) ne se justifie que par un respect formel de la tradition. — Sur le « clergé » en général, cf. O. Reverdin, p. 60 sq.

1. Sur son objet même, Platon est peu explicite 751 C ; il voudrait sans doute accentuer le caractère moral que la docimasie ne laissait pas d'avoir à Athènes ; καὶ γένος peut surprendre (en regard de IX 856 C-D) : c'est peut-être un rappel, dans une expression un peu confuse, de l'interrogatoire qui portait à Athènes sur la filiation (cf. Arist., *Const. d'Ath.*, 55, 3). — La question de compétence, contrairement à l'usage athénien, est posée au moins dans un cas, celui des directeurs de l'enseignement (765 B).

nom de prytanes (755 E, 766 B, 758 B, D). Tout cela, sauf les chiffres, est spécifiquement athénien ; et ce n'est que le dehors, bien sûr, mais la conformité est d'autant plus remarquable que le fonctionnement de l'institution en est plutôt gêné [1].

La participation au gouvernement.

Tels sont les cadres politiques. Par qui sont-ils constitués ? La question classique, pour un Grec, est de savoir jusqu'où s'étend la qualité de citoyen actif : c'est d'après la réponse que les régimes se différencient. Le caractère « mixte » de la constitution platonicienne réside en ce qu'elle satisfait tour à tour au principe de la démocratie, qui admet tous les citoyens au gouvernement, et au principe opposé, qui réserve les droits politiques à quelques-uns. Au surplus, on n'oubliera pas que Platon a pris parti d'avance sur un point débattu (cf. Arist., *Pol.* III 1277 b 33 sq.), en excluant les « artisans » de la cité même.

La question du mode de désignation des magistrats est liée, dans la pensée des Grecs, à la question générale. Là-dessus, Platon est en opposition avec Athènes ; il faut voir dans quel esprit. A Athènes, le plus grand nombre des fonctions publiques est attribué par le sort ; l'élection, qui passe pour un procédé aristocratique, tient au contraire une grande place dans les *Lois*. Mais non pas une place exclusive : pour le Conseil et pour certaines magistratures (756 E, 763 E, 765 B), Platon prévoit le tirage au sort entre des candidats désignés par l'élection — ἐκ προκρίτων — comme cela se faisait, par exemple, pour les archontes de l'ancienne Athènes ou pour les Hellanodikes d'Olympie. Il admet même

1. 360 bouleutes annuels, c'est déjà beaucoup pour 5 040 citoyens, même en admettant l'itération comme à Athènes, ce que Platon ne précise pas. Si l'on ajoute que la première classe, où s'en recrute le quart, est par hypothèse la moins nombreuse, que les 360 sont tirés au sort parmi 720 désignés à l'élection, que l'élection se fait entre des noms antérieurement proposés, on se demande où tous ces noms pourront être trouvés. C'est un détail : on ne jugera pas des *Lois* là-dessus ; mais c'est un détail qui montre assez comment une institution qui au point de départ est une institution athénienne pourrait se trouver dépaysée dans une πολιτεία où domine un tout autre esprit que celui de la démocratie d'Athènes.

que le tirage au sort soit employé tout seul : le cas est significatif, c'est celui des sacerdoces où « on s'en remet à la fortune divine » (759 C). Ainsi la conception religieuse de la vertu du sort subsiste dans les *Lois* [1], au lieu que la démocratie athénienne voit dans la κλήρωσις un moyen mécanique pour faire participer tous les citoyens, à tour de rôle, à la fonction de « commandement » (cf. 757 B). Quant à la pratique de l'élection, Platon la conçoit à sa manière. Lorsque l'élection est employée à Athènes, et ailleurs très probablement, elle se fait suivant le procédé rudimentaire du vote à mains levées (ou, à Sparte, suivant le procédé qu'Aristote qualifie d'enfantin) : l'usage du scrutin est étranger à l'antiquité grecque. Platon, qui conserve la χειροτονία pour certains magistrats [2], a imaginé pour les nomophylaques, pour les membres du Conseil, pour le ministre de l'éducation, un système de scrutin, en général public et d'ailleurs assez compliqué. Il semble bien qu'il y ait ici une innovation de sa part. Elle est remarquable [3]. Mais il convient d'ajouter que, plus tard au moins, le système a parfois été pratiqué par les Grecs [4].

En revanche, l'éligibilité et, dans la pratique, le droit électoral sont réglés d'après des modèles ou des précédents qui sont faciles à reconnaître. Ce qui en décide pour une part, c'est la constitution censitaire des *Lois* [5]. Pour la désignation des membres du Conseil et de la plupart des magistrats, tous les citoyens ont un droit égal : on verra les restrictions indirectes. Pour celles des nomophylaques et des commandants militaires, le corps électoral est très étendu : encore ne comprend-il que ceux qui portent ou ont porté les armes (753 B, 755 E). Il peut y avoir ici le souvenir de la constitution ou de la théorie qui, dans l'Athènes de la fin du

1. Cf. Glotz, art. Sortitio dans le *Dict. des Ant.*, p. 1402.

2. Platon nous fait voir indirectement comment elle fonctionnait à Athènes : en suite d'une « proposition » émanant des magistrats (pour les fonctions militaires que les Athéniens justement décernent par l'élection : 755 C) ou de particuliers; cf. 763 D, 765 C.

3. Cf. Dareste, *o. l.*, p. 54.

4. Cf. Michel, n° 263 A, 42 sq.

5. Dont le modèle est à chercher, plutôt que dans la constitution solonienne, dans celle que les oligarques de la fin du v[e] siècle ont attribuée à Dracon (cf. Bisinger, *o. l.*, p. 36).

ve siècle, réservait les droits politiques à la classe des ὅπλα παρεχόμενοι [1].

Les mêmes magistrats paraissent élus parmi tous les citoyens. Au contraire, pour des fonctions d'ailleurs moins importantes, mais qui exigent du loisir et de la fortune, le privilège de la richesse doit s'affirmer : pour celles de trésoriers des biens sacrés (760 A) — comme à Athènes, au moins théoriquement (Arist., *Const. d'Ath.*, 47, 1) —, pour les astynomes (763 D) et les agoranomes (763 E) ; ceux-là sont pris dans les deux premières classes.

C'est plutôt l'esprit de ces dispositions qui est à remarquer : la portée pratique n'en est pas considérable. Elle est plus sensible dans le règlement des élections au Conseil et dans les précautions qui sont prises pour assurer, en plusieurs occasions, le gouvernement des citoyens les plus aisés. Le Conseil sera élu par portions égales dans les quatre classes, ce qui veut dire que les deux premières auront une représentation proportionnellement plus forte. D'autre part, si les citoyens de la quatrième classe ont le droit théorique de participer aux élections, on s'arrange pour qu'ils n'y participent pas trop : pour désigner les membres du Conseil et les directeurs de l'enseignement, les citoyens des autres classes sont obligés de voter sous peine d'amende ; eux, non [2] (756 C-D ; 764 C). Une distinction analogue est faite à propos de la participation à l'assemblée : la même obligation est imposée aux deux premières classes, la même exemption accordée aux deux autres sauf circonstances exceptionnelles dont les magistrats sont juges (764 A). Or les plus pauvres sont naturellement ceux qui ont le moins de loisirs, ceux que la démocratie athénienne croyait devoir indemniser par un μισθός : le système des *Lois*, où on escompte leur absence, tend à favoriser, sur le terrain même du gouvernement par le peuple, le gouvernement des plus aisés. Mais ce système, Platon ne l'a pas inventé : c'est exactement celui que pratiquaient les cités oligarchiques (Arist., *Pol.* IV 1297 a 17).

1. Cf. Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, I, p. 78.

2. Pour le Conseil, le système est en réalité un peu plus compliqué : nous ne retenons que le principe qui nous intéresse, et dont l'application, d'ailleurs assez claire chez Platon, n'est pas toujours comprise (cf. Bisinger, *o. l.*, p. 37 sq.).

La vraie égalité (757 A), c'est la supériorité du mérite : politiquement, le mérite se définit par la richesse.

« Pouvoir délibératif » et souveraineté.

Comment se règlent les différents pouvoirs et leurs rapports, c'est une question qui n'est traitée qu'occasionnellement : les *Lois* ne donneraient guère satisfaction aux amateurs de droit constitutionnel. Il y a à cela une raison générale : il est difficile aux Grecs de penser les choses du gouvernement en termes de droit. Il y a aussi une raison particulière à Platon, c'est la variété des notions ou des images que lui suggère l'expérience : le type de constitution qui s'indique chez lui n'est pas toujours le même.

On a dit à quoi le couple Assemblée et Conseil fait penser : on trouve à l'occasion dans les *Lois* les mêmes articulations qu'à Athènes entre les deux organes, le Conseil étant chargé de la convocation de l'Assemblée et d'un rôle d'intermédiaire dans les relations diplomatiques (cf. 758 B). Mais les attributions de l'Assemblée ne sont pas définies. Elle est l'objet d'une note, qui est une parenthèse, à propos de l'obligation d'y assister. On apprend seulement ailleurs que le Conseil et l'Assemblée ont qualité pour autoriser un métèque à séjourner au delà du temps légal (VIII 850 B) ; et même que le « peuple tout entier » doit être consulté pour une revision des lois (772 C) — encore doit-il être unanime. Ce dernier article suppose des circonstances tout à fait exceptionnelles ; il n'en est pas moins à retenir. — Le pouvoir du Conseil apparaît davantage. Il y a une tendance, chez Platon, à conférer à ce corps une autorité dirigeante. Il a une fonction de police politique (758 C) ; et la périodicité même à laquelle il est astreint est significative : ses douze sections exercent leur office à tour de rôle ; en quoi la Boulè des *Lois* se conforme à des exemples étrangers comme celui de la Boulè de Béotie (*Anon. d'Oxyrhynchos* in Pap. Ox. V, 892, XI) et, plus pertinemment, au précédent que fournissait la constitution, ou le projet de constitution, des Cinq Mille en 413 (Arist. *Const. d'Ath.* 30, 3). Évidemment il lui est réservé un rôle plus actif qu'à Athènes. On pourrait concevoir que l'Assemblée, comme dans certaines oligarchies, n'eût guère qu'à entériner les décisions d'un conseil dont Platon se plaît à

marquer, non sans contradiction, qu'il est « maître » de la convoquer (756 D). Seulement Platon ne l'a pas dit.

En dehors du Conseil, des collèges de magistrats exercent un pouvoir qui n'est pas seulement « exécutif » — les nomophylaques surtout, dont la fonction de « gardiens des lois » reste mal définie : ceci à un autre plan de la théorie. Et c'est encore à un autre plan que se situerait le Conseil nocturne. Si Platon ne s'est pas soucié, ou n'a pas eu le temps, d'harmoniser ces différentes conceptions, c'est que son intention première était de substituer le gouvernement de la loi au gouvernement des hommes : conseils et magistrats n'ont qu'à se conformer aux prescriptions et à la pensée du législateur. Pourtant une question reste pendante : une fois la cité fondée, en qui résidera la souveraineté ? Dans l'ensemble des citoyens ? On a vu que Platon l'admet une fois, *in extremis*. C'est peut-être à son corps défendant. Il est tout de même remarquable qu'il n'ait pas formulé un autre principe.

III. — Les personnes.

Les citoyens. La condition de citoyen est déterminée par la naissance [1]. Dans les *Lois*, elle ne peut appartenir qu'à celui qui est issu d'un mariage légitime ; à Athènes, théoriquement du moins, la possession des droits civiques n'est pas subordonnée au mariage des parents, lequel n'a de conséquence juridique qu'en droit familial.

Le principe platonicien rend possible une disposition assez intéressante au point de vue de ce que nous appellerions l'état civil. En dehors de l'inscription des naissances dans les chapelles domestiques, il en est prescrit une qui manifestement a une valeur probante, c'est l'inscription à la phratrie (VI 785 A-B). Quelle valeur au juste ? Il est à remarquer que les *Lois* ne prévoient pas de contestations sur le statut personnel des citoyens ; et on se rend compte que les procès de ce genre, assez fréquents à Athènes, ne doivent

1. Platon prévoit l'introduction d'éléments étrangers dans le corps civique, en cas d'extrême nécessité (V 740 E sq.) ; mais la procédure de naturalisation, très importante à Athènes et dans bien d'autres États, n'entrait pas dans le cadre des *Lois*.

guère pouvoir se produire dans la cité platonicienne. C'est que Platon se rapproche ici de la conception moderne de l'acte authentique et de la valeur quasi absolue qui lui est attribuée. Du reste, c'est à la pratique de son propre pays qu'il a pensé d'abord ; mais il a unifié et systématisé l'usage athénien. Toute phratrie athénienne, semble-t-il, avait un registre sur lequel on inscrivait au fur et à mesure les nouveaux membres. Seulement, au lieu que, dans les *Lois*, la phratrie est un organisme de droit public et une subdivision de la cité, les phratries athéniennes du temps de Platon, d'ailleurs bien déchues [1], n'englobent sans doute pas tous les Athéniens [2] ; en tout cas, leurs registres sont chose privée, ils ne peuvent fournir que des présomptions et, pratiquement, n'en fournissent qu'en matière de droits de famille. C'est sur un autre registre, de caractère officiel, que tout Athénien doit être inscrit — sur le registre du dème : c'est celui-là qui constate l'appartenance à la cité. Platon simplifie : il n'est question pour lui que d'une inscription, et qui se trouve valoir tout ensemble pour les droits civiques et pour les droits civils. Elle a lieu obligatoirement dans l'année de la naissance — tandis que l'inscription au dème athénien se fait à la majorité, et l'inscription à la phratrie athénienne, semble-t-il, vers la dixième année, après une présentation de l'enfant au cours de la première ou des premières, sans règle fixe [3]. L'inscription requise par Platon est donc comme un acte de naissance ; et dans un État comme celui des *Lois*, on conçoit qu'il ait valeur d'acte authentique. Toutefois, on peut se demander si Platon innove entièrement et si la pratique de cités étrangères, plus avancées que la sienne sur ce point, ne lui a pas fourni des suggestions : dès le v[e] siècle, Cos paraît avoir eu un registre officiel des naissances, année par année [4] ; et les usages que l'on constate çà et là à l'époque hellénistique [5] pourraient avoir eu d'autres précédents.

1. Cf. *Inscr. Jur. Gr.*, II, p. 226 sq.
2. Cf. A. Körte, in *Hermes*, 1902, p. 582 sq.
3. Cf. Beauchet, I, p. 343 sq. ; Deubner, *Att. Feste*, p. 236 ; Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 380 sq.
4. *Biogr. Graeci minores*, Hippocr., p. 449.
5. Cf. E. Weiss, *Griech. Privatrecht* I, p. 384 sq.

L'âge de la majorité paraît fixé à vingt ans (cf. VI 785 B)[1]. La situation du fils au regard de la puissance paternelle intéresse le droit familial. Mais des questions se posent ici au point de vue du droit public. Le couple κλῆρος-πολίτης est quelque chose de si fondamental dans la structure des *Lois* que la pleine citoyenneté ne paraîtrait reconnue qu'aux 5040 apportionnés. Pourtant, l'état de fils de famille majeur représente au moins une citoyenneté virtuelle[2] et certainement la capacité juridique, comme en Grèce ; il comporte des devoirs militaires, et il ouvre des droits d'ordre public : droit de participer à des tribunaux de famille (XI 929 C), et surtout, pour les soldats, droit d'élire les nomophylaques et les commandants militaires (VI 753 B, 755 B). D'autre part, en fixant à trente ans l'âge minimum des magistrats (VI 785 B), les *Lois* paraissent bien ne pas exclure le fils majeur. Mais on a au moins le sentiment que les fonctions importantes ne peuvent être exercées que par les 5040 ; et là où intervient la considération du cens, soit pour l'élection, soit pour l'éligibilité, leur privilège est sous-entendu. La pensée de Platon paraît osciller entre la notion d'une classe militaire qui remonte certainement très haut dans la tradition hellénique et la coutume des cités oligarchiques où seuls les chefs de famille participent au gouvernement (Arist., *Pol.* V 1305 b).

Pour une bonne part aussi, le statut de la femme ressortit au droit de famille. Mais Platon attribue à la femme une plus grande place dans la vie publique que la plupart des cités grecques. Elle peut exercer des magistratures passé quarante ans (VI 785 B) ; en fait, il n'est question que d'une magistrature, celle des inspectrices du mariage. L'accès aux sacerdoces (VI 759 B) est indiqué, mais pour un Grec il va de soi. Ce qui est particulier à Platon, bien entendu, c'est que les femmes, dans sa cité, doivent le service militaire en

1. A Athènes, comme d'ailleurs à Sparte et à Gortyne, il l'est à dix-huit ans ; mais, pour les Athéniens, même au temps de Platon, l'exercice des droits de citoyen ne commence qu'à vingt ans.

2. La *condition* de citoyen est quelquefois désignée par le terme πολίτης (VIII 846 D, XI 915 D, 917 D). Platon se sert aussi du terme ἐπιχώριος qui, à l'occasion, alterne avec l'autre (VI 764 B, VIII 846 D, IX 879 D-E).

temps de guerre — du moins le genre de service pour lequel elles paraîtront utilisables (VI 785 B). L'article le plus positif au point de vue du droit privé est celui qui leur reconnaît une certaine capacité, à l'encontre des législations helléniques : à partir de quarante ans, non seulement elles peuvent témoigner et jouer le rôle de « défenseur » devant les tribunaux, mais, si elles ne sont pas en puissance de mari, elles peuvent ester en justice (XI 937 A). En outre, elles font normalement partie des tribunaux de famille (IX 878 A, XI 929 A).

Tout cela, au fond, ne va pas très loin [1] : ce sont plutôt des velléités législatives. N'empêche que, dans les *Lois*, il subsiste quelque chose de l'idéal d'égalité qui était celui de la *République*. Sans doute, la vie politique, en fin de compte, reste exclusivement masculine ; mais le principe posé est remarquable. Il ne doit pourtant pas être sans rapport avec la réalité : car on connaît au moins un pays grec — une région de l'Asie Mineure — où les femmes accédaient aux magistratures [2].

Les métèques. Platon définit leur statut à la fin du livre VIII. Les étrangers pourront s'établir dans la cité, à la seule condition d'avoir un métier. Sur certains points, le régime sera même plus libéral pour eux qu'il ne l'était à Athènes : s'ils doivent se faire inscrire, ils ne sont pas tenus d'avoir un patron citoyen, προστάτης (il est vrai que le rôle de celui-ci est assez réduit dans le droit positif) [3] ; ils n'ont à payer ni taxe de séjour (μετοίκιον, Harpocr. s. u.) ni droits de marché (Dém., LVII 31, 34). Mais tout cela est en contre-partie d'une condition que Platon impose aux métèques : leur séjour est temporaire, il est borné à vingt ans. Rien de pareil, bien entendu, dans la cité athénienne, où un article comme celui-là eût été absolument contraire à l'esprit de l'institution. Rien de pareil non plus à cet autre article des *Lois* (XI 915 B-C) qui oblige

1. On relèvera, VI 781 A, la note pessimiste sur l'*imbecillicitas sexus* : chez Platon, elle paraît nouvelle.

2. Cf. Braunstein, *Die polit. Wirksamk. der griech. Frau*, 1911.

3. Cf. Lipsius, p. 371 ; Hommel in Pauly-Wissowa, art. *Metoikoi*, col. 1443 sq.

le métèque à quitter le pays dès lors que sa fortune dépasse le cens de la troisième classe. En somme, Platon admet une classe de métèques, donc un statut du métèque, mais sous condition de précarité, ce qui est peut-être contradictoire et ne paraît correspondre en tout cas à l'usage d'aucune cité grecque.

Aussi bien il s'inspire souvent des institutions existantes et particulièrement de celles d'Athènes. Quand il prévoit qu'une prolongation de séjour pourra être exceptionnellement accordée par le Conseil et l'Assemblée pour services éminents (εὐεργεσίαν), il fait songer non seulement aux honneurs et prérogatives conférés aux « évergètes », mais à ces dispositions spéciales dont pouvaient bénéficier les métèques, comme la collation d'immunités (ou celle même du droit de citoyen qui ne pouvait avoir lieu à Athènes que par décret du peuple soumis aux conditions du *privilegium*). En droit criminel, on le verra, le métèque est traité comme il l'était à Athènes, voire même parfois dans un esprit d'égalité plus marqué. En droit privé, le statut du métèque est en concordance avec l'institution athénienne. Il comporte les droits de famille, puisqu'une des obligations de l'affranchi — qui est un métèque — atteste pour lui la possibilité d'un mariage régulier (XI 915 A). Les obligations contractées entre citoyens et métèques sont sanctionnées par le moyen d'actions en justice où les deux parties sont mises sur le même pied (XI 915 D, 921 A sq.) sans même qu'il soit question de ce cautionnement *iudicio sisti* qui était imposé au défendeur métèque en droit athénien[1]. Aucune juridiction spéciale, comme était celle du polémarque à Athènes, n'est d'ailleurs mentionnée dans les *Lois*. Ainsi il semblerait que Platon allât plus loin encore dans le sens de l'égalité que le droit de sa patrie, si ses prétéritions n'étaient plutôt l'indice de son indifférence.

Pour partie, les droits reconnus aux métèques leur sont communs avec ceux des étrangers résidant temporairement (ξένοι au sens strict, ainsi désignés par Platon comme par les Grecs en général). Les uns et les autres ont visiblement le droit de témoigner qu'ils avaient à Athènes (XI 936 E sq.). Et il est question des procès qu'ils auront entre eux et pour

1. Cf. Hommel, *o. l.*, col. 1445.

lesquels les *Lois* admettent le serment introductif d'instance (949 E).

Dans l'ensemble, tout se passe comme si Platon, qui a d'abord conçu la classe des métèques à sa façon et en dehors de la cité, retombait par la force des choses sur le droit positif de son temps.

Les esclaves. On a vu qu'il y en avait beaucoup dans l'État platonicien. Par leur place dans la société, par leur mode de vie et leur condition, c'est à Athènes qu'ils font penser. Leur statut juridique ne diffère guère de celui qui nous est connu dans la patrie du philosophe. Seulement, on sent dans les *Lois* le souci d'y accuser un caractère d'infériorité irréductible : lorsqu'elles se distinguent du droit d'Athènes, c'est en général par plus de rigueur.

Chez Platon, comme dans la réalité sociale contemporaine, l'esclavage présente deux aspects : les esclaves dans leur ensemble forment une classe ; individuellement, ils sont objets de propriété. Le premier est complaisamment accentué dans les *Lois,* où en particulier la coercition exercée sur les esclaves par l'État ou par les citoyens occupe une assez grande place. Au demeurant, Platon ne se représente pas une cité où l'élément servile serait en quelque sorte collectivisé comme il l'était, en tout ou en partie, dans les cités doriennes : ses esclaves sont au service des individus, propriété des individus — citoyens ou métèques ; s'il est question des οἰκέται τῆς πόλεως (VII 794 B), comme à Athènes, c'est que l'État, personne morale, en possède pour ses besoins propres. Pour ce qui est de leur recrutement, il doit se faire au dehors pour une bonne part : Platon traite de la vente des esclaves (XI 916 A-C), et il insiste sur l'intérêt qu'il y a à ce qu'ils soient de nationalités différentes (VI 777 C). Quant à leur emploi, il est indiqué en matière agricole (VII 805 sq.) et pour le service domestique (808). *A priori,* il ne peut pas en être question, pour les esclaves de citoyens, dans l'ordre industriel et commercial.

I. Sur l'existence même du statut servile, des questions peuvent se poser, en droit ou en fait : comment la filiation le détermine-t-elle ? et dans le cas où il est en litige pour un

individu, comment le litige est-il tranché ? Ce sont deux points importants pour tous les droits antiques.

Dans la solution du premier problème, Platon est plus intolérant qu'aucun d'eux. Le principe le plus général, c'est que l'enfant issu d'une union mixte suit la condition de la mère. Dans la loi de Gortyne (VI 57 sq.), il est libre s'il est né d'une femme libre qui a eu commerce avec un esclave dans sa maison à elle — esclave si elle est allée habiter avec lui [1]. On peut dire que le cas gortynien est particulier, puisqu'il s'agit d'unions plus ou moins régulières avec des serfs, et non pas avec des esclaves proprement dits ; mais la règle qu'il implique (*partus sequitur matrem*) est une règle admise par divers droits méditerranéens, comme elle est celle du droit romain. Il y a toutes chances pour qu'elle ait été celle du droit d'Athènes, bien que nous n'ayons pas d'information directe pour l'époque classique [2]. Et il apparaît que la loi des cités grecques, dans l'ensemble, a été au moins aussi libérale [3]. Platon, lui, déclare l'enfant esclave dès lors qu'un des deux parents est esclave (XI 930 D-E) ; il ajoute que, s'il est né du commerce entre une personne libre et l'esclave de celle-ci, les nomophylaques ou les inspectrices du mariage l'enverront à l'étranger — avec son père si c'est le père qui est de condition servile. Cette législation porte la marque personnelle de Platon : la seconde disposition ne se comprend que dans la cité des *Lois*.

Un individu libre peut être esclave *de facto :* comment sa liberté sera-t-elle reconnue en justice ? En dehors du cas, qui relève de la loi criminelle, où il a été la victime d'un rapt et où les *Lois* paraissent comporter une γραφὴ ἀνδραποδισμοῦ (cf. XII 955 A), cette question est l'objet du procès de liberté proprement dit. Il est traité par Platon (XI 915 A) dans le même esprit et suivant les mêmes modalités que par le droit athénien. Il suppose une saisie exercée sur un prétendu esclave ; cette saisie (ἄγειν εἰς δουλείαν) est en soi un acte juridique efficace par lequel le maître réalise son droit s'il ne rencontre aucune opposition. Mais un tiers s'interpose

1. Restriction qui a peut-être été supprimée dans un décret postérieur : Kohler et Ziebarth, *Stadtrecht von Gortyn*, p. 52.

2. Cf. Beauchet, *o. l.*, II, p. 405 sq.

3. Cf. Arist., *Pol.*, III 1278 a 30 sq.

qui revendique à fin de liberté le prétendu esclave — exactement, qui l'arrache au saisissant (ἀφαιρεῖσθαι εἰς ἐλευθερίαν) : la vertu du premier acte est paralysée jusqu'au règlement de l'affaire ; le saisissant doit relâcher (μεθιέτω) celui qu'il revendique, mais à la condition que trois garants aient été constitués par son adversaire, faute de quoi celui-ci s'expose à une action pour violences (βίαια) dont la sanction est une indemnité au double. — Tout cela est d'un droit archaïque, mais subsistant, que Platon a reproduit pour ainsi dire mot pour mot, sauf des sous-entendus qui ne s'expliquent que chez un auteur familiarisé avec la matière. Pour élucider l'article, rappelons les deux principes qui le commandent. D'une part, l'individu dont le statut est contesté ne peut plaider en personne [1], l'affaire se passe entre son *vindex* et le saisissant. D'autre part, le procès lui-même (dont Platon ne parle pas, mais en vue duquel sont constituées les cautions dont il parle) ne porte qu'indirectement sur la question du statut [2] : la δίκη ἐξαιρέσεως est une action pénale intentée par le saisissant qui a été troublé dans l'accomplissement d'un acte de justice privée ; elle est du même type, au fond, que l'action de violences que Platon prévoit, sur le modèle du droit athénien encore (cf. Dém. XXI 44), contre un opposant sans droit. Seulement, à l'occasion de cette action pénale, l'opposant qui a observé les formes peut faire reconnaître la liberté de l'intéressé. Les *Lois* n'indiquent pas davantage la peine du *vindex* téméraire qui d'ailleurs en droit athénien, se confond avec celle de l'auteur de « violences. » [3] — Les lacunes sont donc aussi caractéristiques que les

1. La thèse contraire, soutenue par Partsch (*Gr. Bürgschaftsr.*, pp. 295 sq.) pour le droit athénien, est adoptée par Morrow (*o. l.*, p. 114 sq.) qui interprète Platon en ce sens que l'individu une fois relâché serait désormais capable d'ester dans une δίκη δουλείας. Rien de positif, dans le texte des *Lois*, n'appuie cette interprétation ; sur la prétendue δίκη δουλείας en droit athénien, cf. Lipsius, *o. l.*, p. 641.

2. Cf. E. Rabel in *Ztschr. Sav. St.*, *R. A.*, 1915, p. 379 sq.

3. On peut noter, mais sans qu'on voie bien la raison de cette variante peut-être involontaire, que les *Lois* attribuent au seul poursuivant la réparation au double dans la δίκη βιαίων, alors que la loi athénienne surajoutait à l'indemnité privée une amende égale au profit de l'État.

concordances : Platon s'en est tenu à cette organisation traditionnelle du procès, la même d'ailleurs à Rome qu'à Athènes. Le point de départ, et le postulat, c'est la validité, en principe, de la saisie privée : si Platon a connu la loi de Gortyne, qui par une exception curieuse ne l'admet pas en l'espèce [1], il n'a pas été tenté de la suivre.

II. Le principe qui domine toute la matière de l'esclavage, c'est que l'esclave est une chose. Il ne peut donc avoir de droits à proprement parler. Il n'a pas de droits de famille, ni pour Platon ni pour les Athéniens. Il n'a pas de droit de propriété : dans les *Lois*, la possession de fait d'un *peculium* que supposent une condamnation à l'amende (XII 941 D), ou l'attribution d'une récompense pécuniaire (XI 917 D), n'est pas une restriction au principe. C'est en marge du droit que l'esclave peut être considéré comme une personne. Il peut l'être au regard des deux groupes auxquels il se trouve tout de même appartenir : celui de la famille, auquel il a été intégré par une procédure rituelle [2], et celui de la cité, du moins par l'intermédiaire du premier. Mais alors, c'est pour la religion qu'il est une personne : il participe à certaines formes de la vie religieuse (Platon n'en parle d'ailleurs pas). Seulement, cette participation à la société entraîne certaines conséquences au point de vue du droit, dans un domaine d'ailleurs très défini qui est celui de l'homicide [3].

Tel est le principe. En Grèce même, mais surtout à Athènes, il est assez fortement entamé au IVe siècle : dans l'ordre des atteintes à la personne, l'esclave est davantage considéré comme être humain ; et dans l'usage du commerce, une certaine personnalité juridique lui a été reconnue. La caractéristique du droit de l'esclavage dans les *Lois*, c'est qu'il ne fait pas état de cette évolution : en général, Platon

1. Cf. *Inscr. Jur. Gr.*, I, p. 443 sq.

2. Dont Platon traduit indirectement la notion quand il formule l'obligation pour l'affranchi de se présenter périodiquement *au foyer* de son ancien maître, XI 915 A. — Sur la cérémonie religieuse d'intégration, cf. Samter, *Familienfesten*, p. 1 sq.

3. Et aussi dans un domaine mitoyen : le droit d'asile fonctionne en faveur des esclaves, à Athènes même, dans des conditions que nous ne connaissons d'ailleurs pas très bien. Mais il n'en est pas question dans les *Lois*.

se tient fermement au principe ; les exceptions qu'il admet, les divergences mêmes par quoi il pourrait sembler renchérir sur la loi d'Athènes, c'est la théorie politique qui les justifie, et non pas une conception plus avancée du statut juridique de l'esclave.

Dans les *Lois*, on ne voit pas que l'esclave soit protégé contre les coups (αἰκία : IX 879 B sq.), ni même contre les « blessures » (τραῦμα : 876 E) — délit qui est pourtant traditionnellement associé à l'homicide. Quelle était la loi athénienne sur l'un et l'autre point, nous ne le savons pas ; mais elle ne pouvait pas comporter d'autres dispositions que celles qui se déduiraient du principe général ou de l'analogie. En revanche, elle admettait une action publique d'injures (γραφὴ ὕβρεως) contre des atteintes particulièrement graves à la personne de l'esclave aussi bien que de l'homme libre (Dém. XXI 47, Hypér. et Lyc. ap. Ath. VI 267 A). Nous ne connaissons guère les applications ; mais le principe était bien posé : il était d'une nouveauté remarquable. Il n'y a aucune action de ce genre dans les *Lois :* les considérations qu'on peut lire au sujet de l'ὕβρις εἰς τοὺς οἰκέτας VI 777 D sont d'ordre moral, nullement juridique.

Reste le chapitre de l'homicide. Comme tout meurtre, celui de l'esclave compromet la sécurité religieuse de la cité ; même involontaire, il exige purification : la purification requise par les *Lois* est même plus importante que pour le meurtre excusable d'un citoyen (IX 865 C). D'autre part, l'esclave étant objet de propriété, le meurtre de l'esclave peut donner lieu à réparation civile au bénéfice du maître. Tout cela, en gros, c'est du droit commun de l'esclavage, qui touche au droit criminel mais qui n'en est pas. Le cas du meurtre prémédité est différent, et il donne lieu dans les *Lois* à un des articles les plus aberrants. Nous ne savons pas au juste quelle était la sanction à Athènes : le tribunal compétent était le Palladion (Arist. *Const. d'Ath.* 57, 3), et c'est bien une peine afflictive qu'il devait probablement prononcer, mais cette peine ne pouvait guère être que l'exil, et seulement l'exil temporaire. Platon, lui, va beaucoup plus loin : celui qui tuera un esclave par crainte d'être dénoncé par lui [1] subira la même peine que s'il avait

1. Donc, dans bien des cas, celui qui tuera son propre esclave :

tué un *citoyen*, c'est-à-dire la peine de mort (IX 872 C). La portée de cet article doit être bien définie. Pratiquement, on peut dire que le meurtre prémédité de l'esclave, chez Platon, est en général puni de mort, car la restriction est plus apparente que réelle : parmi les mobiles du φόνος ἐκ προνοίας énumérés 870 A sq., on ne voit guère que la crainte d'une dénonciation qui puisse jouer dans ce cas — et si par hasard Platon avait pensé à la « cupidité », il n'aurait sans doute pas été plus indulgent ; donc il a traité le meurtre de l'esclave avec la plus grande rigueur — avec beaucoup plus de rigueur, pouvons-nous dire, que n'importe quel droit grec [1]. Mais la formulation n'en est pas moins à retenir : car dans le catalogue des différents cas de meurtre volontaire distingués suivant la personne de l'auteur et celle de la victime (872 A-B), le présent cas ne figure pas [2]. Par conséquent, Platon n'a pas pensé immédiatement à l'assimilation qu'il se trouve avoir prononcée en pratique : il n'y a pensé que pour protéger dans l'esclave non pas la personne, mais l'instrument d'une Πολιτεία où la délation est spécialement favorisée comme moyen de gouvernement et de justice [3]. L'exception est éclatante, mais elle confirme la règle.

Autre disposition caractéristique, l'esclave meurtrier d'un homme libre ne peut invoquer l'excuse de légitime défense (872 D).

III. La question de la personnalité de l'esclave au regard du droit pénal présente un aspect inverse : c'est pour l'esclave une façon d'exister que d'être sujet de sanction. La respon-

ceci accuse encore plus le caractère exorbitant de cette disposition, car nous ne pouvons pas croire qu'un pareil meurtre donnât lieu, légalement, à une δίκη φόνου.

1. Il va de soi qu'il ne faut pas se laisser égarer par des développements de rhétorique comme celui de Lycurgue, *C. Léocr*, 65. Les Athéniens admettent que « les actions de meurtre sont les mêmes » quel que soit le statut de la victime : c'est une égalité quant à la procédure ; pas plus pour le meurtre intentionnel que pour l'homicide involontaire, elle ne signifie l'égalité des peines.

2. On y trouve seulement le meurtre d'un esclave par un esclave, également puni de mort — disposition probablement aberrante elle aussi, donc remarquable, mais de moindre portée.

3. Cf. Morrow, *o. l.*, p. 52 sq.

sabilité personnelle de l'esclave va de soi quand il s'agit de délits publics (où elle est, à l'occasion, mitigée — l'esclave étant moins intégré et par conséquent plus excusable) et quand il s'agit de délits d'homicide (où elle est régulièrement aggravée, parce que la victime de l'attentat est d'une classe supérieure). Les sanctions varient : la plus courante, en dehors de la peine de mort, c'est la peine du fouet, qui chez les Grecs est en quelque sorte spécialisée à l'égard des esclaves et marque traditionnelle d'inégalité sociale. Platon en est moins ménager que le droit d'Athènes, où une certaine réglementation s'était introduite [1] : le plus souvent, le nombre des coups n'est pas fixé dans les *Lois* (IX 854 D ; 882 B ; XI 914 B) ; quand il l'est, il est notablement plus élevé que chez les Athéniens [2]. Il convient d'ajouter que les corrections arbitrairement administrées par un chacun sont un des moyens du droit pénal platonicien : les esclaves ne sont pas les seuls qui y soient sujets, mais ils en recevront leur bonne part (cf. VIII 777 E).

Il y a aussi une responsabilité personnelle de l'esclave en matière de délits privés ; les *Lois* se conforment ici, de très près, au droit positif et aux particularités mêmes de ce droit dont Platon semble avoir une connaissance directe. Si un esclave blesse par colère un homme libre, son propriétaire le livrera à fin de vengeance ; si le maître ne satisfait pas à cette obligation, il payera lui-même l'indemnité (c'est-à-dire qu'il sera astreint à la réparation qui est d'usage entre personnes libres), IX 879 A ; si un esclave frappe un homme libre, il lui sera remis (par les assistants) pour subir à discrétion la peine du fouet, 882 A. D'autre part, si un esclave fait tort à la propriété d'autrui, le maître est tenu de réparer le dommage ou de faire l'abandon noxal, XI 936 C-D [3]. La responsabilité du

1. Cf. Glotz, *Les escl. et la peine du fouet en droit grec*, in *Comptes-rendus de l'Acad. des Insc.*, 1908, p. 571 sq.

2. IX 881 C : cent coups de fouet infligés par les agoranomes, c'est le double du maximum légal de la *coercitio* pour un magistrat athénien.

3. Il faut signaler que cette *noxae deditio* au sens technique, qui n'est guère douteuse en droit athénien ni d'une manière générale en droit grec (cf. Glotz, *Solidarité*, p. 177), ne nous est expressément attestée que par cet article des *Lois*.

maître ne joue donc pas de la même façon dans deux ordres de cas : elle est subsidiaire dans le premier, elle est immédiate dans le second où l'abandon noxal apparaît comme la faculté de la limiter *in rem.* Or une disposition semblable nous est connue, sur le premier point, par les *Dikaiomata* d'Alexandrie ; et d'un autre côté, l'ancien droit romain témoigne de la même distinction entre l'*iniuria,* ou lésions corporelles, et le *damnum,* qui a un caractère patrimonial [1] — la première donnant lieu seulement à l'exercice de la *vindicta* contre l'esclave lui-même [2]. Il est assez frappant que les origines grecques qu'on a postulées pour ces dispositions de la loi romaine [3] soient indirectement confirmées par le témoignage de Platon, et qu'en tout cas la concordance permette de dénoncer, chez celui-ci, un emprunt typique au droit positif — au droit d'Athènes sûrement, et probablement d'autres cités. Ajoutons que, dans deux espèces (IX 879 A et XI 936 D), les *Lois* accordent une action au maître contre la prétendue victime suspecte de collusion ; et si cette application de la δίκη κακοτεχνιῶν, expressément nommée ici, ne nous est pas attestée dans les sources attiques, elle est trop attendue pour que nous n'ayons pas le droit de la suppléer d'après Platon.

IV. La question de la capacité de l'esclave au point de vue judiciaire est naturellement en rapport avec les précédentes. *A priori,* il semblerait qu'elle se réglât dans un sens négatif. Ce n'est pas complètement vrai, même chez Platon.

D'abord, en droit pénal, l'esclave peut être soumis à un véritable jugement : il figure donc comme accusé (IX 854 D, 872 B, XII 941 D ; cf. XI 937 B). En matière privée, il apparaît, mais fugitivement, comme demandeur dans des actions de droit rural (VI 761 D-E) ; d'une manière générale, on peut dire qu'il ne peut ester en justice, même comme défendeur : les *Lois* ne prévoient aucun cas où il serait personnellement actionné comme il l'était à Athènes quand il avait commis un dommage de son chef. En revanche, il peut témoigner.

1. La grivèlerie est naturellement à part : cf. VIII 845 A, où le cas prévu a son analogue dans la vie athénienne ([Dém.] LIII 16).

2. De Visscher, *Études sur le droit romain,* p. 109 sq.

3. Id., ib., p. 331 sq.

Il le peut en matière d'homicide ; et ici, la concordance avec le droit d'Athènes est certaine. « Dans les causes de meurtre seulement, dit Platon, qu'il soit permis à l'esclave, homme ou femme, d'être témoin et de soutenir une cause en justice » (XI 937 B) ; et Antiphon déclare (V 48 : c'est le renseignement le plus net sur le droit positif) : « il est permis à un esclave de témoigner contre un homme libre dans une affaire de meurtre ». Les deux textes se complètent (les *Lois* sont elliptiques, là encore) : l'un affirme le caractère exceptionnel de l'article, l'autre en limite l'application au témoignage à charge. Les difficultés qu'on a soulevées à ce propos sont gratuites [1] : il ne s'agit pas d'une capacité qui serait octroyée par le droit soit dans un esprit humanitaire, soit par souci de vérité objective ; il y a là seulement un archaïsme : l'esclave, membre de la famille, peut être associé à la vengeance de la famille ; son « témoignage », appuyé du serment solennel (διωμοσία), est un souvenir de cojuration [2]. Platon, qui supprime la διωμοσία, conserve une disposition qui en traduisait l'esprit [3].

En tout autre cas, c'est un principe maintes fois affirmé que les déclarations d'esclaves ne sont valables en justice que sous la garantie de la torture : Platon, qui a formulé l'exception, admet-il la règle ? L'usage de sa nation pouvait le lui suggérer. Mais il n'en a peut-être pas eu une idée très nette, et il ne paraît pas avoir voulu le dire : nulle part dans les *Lois*, où les occasions ne manquaient pas (notamment IX 855 D-856 A), il n'est parlé de la question administrée aux esclaves [4]. D'autre part, des témoignages d'esclaves sont mentionnés XI 954 E, passage dont il est difficile de préciser la portée car il est en contradiction avec la formule restrictive qu'on a vue plus haut à propos des affaires d'homicide. Il se peut que la pensée du réformateur ne se soit pas fixée sur ce point. Au demeurant, si la torture n'est pas admise, c'est plutôt l'esprit de la procédure des *Lois* qui doit répugner

1. Cf. E. Leisi, *Der Zeuge im att. R.*, p. 22 sq. ; Morrow, *o. l.*, p. 83 sq.

2. Glotz, *Solidarité*, p. 290 sq.

3. Non sans moderniser, semble-t-il, la notion du témoignage : cf. p. CXLV.

4. Morrow, *o. l.*, p. 80 sq.

à ce mode de preuve : si Platon l'avait réprouvé comme inhumain, il l'aurait dit.

En fin de compte, le statut de l'esclave n'est pas conçu par Platon autrement qu'il ne l'était par les Grecs en général ; il est même sensiblement plus rigoureux dans la cité idéale qu'il ne l'était chez les Athéniens en particulier : aussi bien les *Lois* ne sauraient faire état des atténuations ou de l'assouplissement que le droit avait pu apporter à la règle générale de l'incapacité, dans une économie relativement avancée où l'esclave figurait à l'occasion comme contractant, comme témoin et peut-être même comme demandeur [1]. Les *Lois* accentuent le caractère juridique de l'esclavage qui est, précisément, d'être en dehors du droit ou de n'être considéré dans le droit qu'en fonction des autres éléments de la société. D'adoucissement au principe, il ne peut y en avoir que dans l'ordre de l'éthique : Platon recommande la modération dans le traitement de l'esclave ; encore la recommande-t-il surtout dans l'intérêt moral du maître lui-même. Dans cette attitude générale, on a reconnu qu'il fallait faire la part du « coefficient personnel » et peut-être des traditions d'un certain milieu. En tout cas, c'est une chose à retenir que Platon ne s'est pas posé la question, au moins discutée par Aristote, de la légitimité de l'esclavage en droit naturel.

Les affranchis. Les *Lois* admettent l'affranchissement par le fait de l'État, en récompense de dénonciations — usage hellénique en soi, sinon dans les applications prévues par Platon (XI 914 A, 931 D, cf. IX 881 C) — sauf dédommagement au maître s'il y a lieu, comme dans les cités grecques à l'occasion. Elles l'admettent aussi, comme de pratique courante, par le fait des particuliers : en quoi Platon est spontanément d'accord avec une coutume qui, au surplus, n'est pas universelle en Grèce puisqu'elle implique que la condition de l'esclave est définie par un état de propriété individuelle (les hilotes spartiates ne peuvent pas être affranchis par leurs maîtres). Et c'est même spécialement le droit d'Athènes que le droit platonicien rappelle ; mais non pas sans divergences graves qui résultent, d'une part, de la constitution singulière de la cité

1. U. E. Paoli, *Studi di diritto attico*, p. 105 sq.

des *Lois* ; d'autre part, d'une conception qu'on peut dire plus ancienne que celle qui prévalait à Athènes.

Les concordances peuvent être indiquées brièvement. Platon ne parle pas des formes de l'affranchissement ; mais le droit athénien n'en exige pas ; il n'en comporte même pas de coutumières, à la différence d'autres cités. Il ne comporte aucun usage non plus quant à la publicité (Platon aurait pu recourir aux registres de propriété qu'il institue : il est notable qu'il ne l'ait pas fait). L'affranchissement testamentaire n'est pas mentionné : il existe dès l'époque classique — l'auteur des *Lois* en a usé lui-même — mais il paraît moins répandu que dans la suite. — Quant à la condition sociale de l'affranchi, on sait qu'elle est, à Athènes et ailleurs, celle du métèque. De même dans les *Lois* : elles n'ont pas à le prononcer expressément, mais elles le supposent (XI 915 B). Il résulte même de là, dans la législation platonicienne, une ambiguïté plus sensible qu'à Athènes : d'une part, le statut personnel de l'affranchi se définit comme une survivance de l'état de servitude vis-à-vis de l'ancien maître ; mais cette notion de droit individuel se trouve limitée — et contredite à l'occasion — par des dispositions comme celle qui fixe à une durée maxima le séjour de l'affranchi-métèque et comme celle qui l'autorise implicitement à quitter le pays quand il veut.

Les obligations dérivées de l'ancien rapport d'esclavage n'en sont pas moins astreignantes dans les *Lois* (elles sont désignées du terme suggestif de θεραπεία, service fondé sur le respect, comme à l'égard des parents, 915 A) : l'affranchi est tenu de se présenter trois fois par mois au foyer de son ancien maître et de se mettre à sa disposition pour tout ce qui est juste et possible ; il ne peut pas se marier sans son autorisation ; il ne doit pas posséder une fortune supérieure à la sienne, le surplus revenant au patron. Un autre effet de la survivance du *dominium*, c'est que le consentement de l'ancien maître est requis pour une prolongation exceptionnelle de résidence. — Si lourdes qu'elles soient, les obligations sont définies par la loi : c'est une garantie juridique (dans une certaine mesure du moins, car la formule de la première est élastique). Ceci est en accord avec un certain état du droit positif : à Athènes, l'affranchi ne paraît pas avoir eu d'autres obligations que des obligations légales ; et,

de fait, on ne voit pas comment il aurait pu en assumer qui fussent contractuelles [1] et, sous couleur de contrat, arbitrairement imposées. — Quant au contenu des dispositions platoniciennes, on peut se demander s'il est emprunté ou inventé. On observe d'abord qu'une des obligations les plus typiques de l'affranchi athénien n'y figure pas, celle de prendre son ancien maître comme *prostate* ; mais l'institution du *prostate,* répondant exigé par Athènes de tout métèque, n'existe pas dans la cité des *Lois.* La troisième obligation édictée par Platon est celle qui a le plus de chances d'être utopique : elle est en rapport avec l'organisation de l'État platonicien et suppose le contrôle des fortunes. On ne peut pas être absolument affirmatif parce que des procédures comme celle de l'échange des biens (ἀντίδοσις) ne sont pas inconcevables dans les cités grecques en pareil cas ; et, au surplus, la loi athénienne qui attribue à l'ancien maître la succession de l'affranchi décédé sans héritier direct (Isocr. IV 9) atteste la notion d'un droit éminent de propriété. Mais il est certain que le droit athénien du moins ne comportait rien de semblable à l'article platonicien [2]. — La nécessité de l'autorisation patronale pour le mariage de l'affranchi n'est pas attestée à Athènes ; elle n'est pas contredite non plus. Notons qu'elle s'accorderait avec la règle successorale qu'on vient de rappeler. Mais nous ne pouvons rien dire. — Quant à la première obligation, c'est celle qui se rattache le plus naturellement à l'état même d'affranchi. Qu'elle existât à Athènes sous une forme aussi définie, nous ne le voyons pas, et il n'est pas permis de le supposer sur la foi de Platon ; mais il est probable que la coutume, expressément ou implicitement sanctionnée par l'État, accordait à l'ancien maître le droit à certaines *operae* — sans doute aux termes de ces « lois sur les affranchis » dont nous connaissons l'existence, mais dont nous ignorons le contenu (Harpocr. s. u. ἀποστα-

1. A Delphes ou en droit romain, il n'en est pas de même ; à Athènes, où l'affranchissement est sans forme, l'esclave ne peut s'engager d'avance par le biais d'un procédé juridique comme l'acte de vente à la divinité ou le *iusiurandum liberti.*

2. Quel pouvait être à l'occasion le ressentiment d'un fils du patron, on le voit assez chez Dém. XXXVI 42 sq. (en particulier 46) ; mais il est évident, d'après le passage même, que la loi n'y avait aucun égard.

σίου δίκη ; Poll. III 83). Dans d'autres cités, une clause très fréquente des affranchissements est l'obligation de la *paramona*, c'est-à-dire celle de rester un temps plus ou moins long dans la maison et au service du patron ou des siens. Cette obligation répond à la même pensée que l'article platonicien, mais elle a une autre forme, une forme que Platon n'a peut-être pas connue et qu'en tout cas il exclut : dans les usages athéniens, l'affranchi « habite à part », c'est même une de ses désignations.

En somme, on croit voir que le droit positif a fourni des suggestions et qu'à partir de ses données, Platon a légiféré plus ou moins librement. Dans quel esprit, on le sent bien : les affranchis sont tenus dans une dépendance très étroite. A vrai dire, ont-ils un véritable statut juridique ? Oui, d'après les précisions législatives dont Platon éprouve le besoin. Mais c'est un statut marqué de précarité. Car les obligations de l'affranchi sont sanctionnées par un acte de justice privée auquel il dépend du patron de recourir : la prise de corps à fin de réduction en servitude (ἀγωγὴ εἰς δουλείαν), c'est-à-dire l'acte même par lequel un esclave est revendiqué [1]. C'est un point sur lequel Platon se sépare nettement du droit de sa patrie [2] ; mais par lequel aussi il se rattache sans doute à un droit moins avancé. L'état d'affranchi a d'abord dû être un état précaire en effet et révocable ; il a beau être plus ou moins défini par la coutume, on se rend compte que les obligations qu'il imposait ne pouvaient guère ouvrir d'action en justice entre deux parties aussi inégales [3], et la *manus*

1. Sous réserve aussi de l'opposition d'un tiers par voie d'ἀφαίρεσις.

2. 915 A. Il est vrai que, sur la fin du passage, les *Lois* donnent compétence aux tribunaux de tribus pour le règlement de litiges entre patron et affranchi. Quels litiges ? Il faut reconnaître que la formule est générale (πρὸς ἀλλήλους τῶν ἐγκλημάτων) : il n'est pas sûr que Platon ne se soit pas contredit, mais à si peu de distance la contradiction est peu probable. Reste que, dans une rédaction elliptique, il ait sous-entendu le cas d'ἀφαίρεσις. L'obscurité subsiste ; mais de toute façon le « premier mouvement » est à retenir.

3. Dans un affranchissement delphique postérieur (Collitz-Baunack, nº 1971), c'est l'arbitrage qui est prévu. Dans d'autres actes de Delphes, l'inobservance des conditions entraîne le retour à l'esclavage (id. 2317 ; 1944, etc.) qui ne peut être sanctionné, s'il a besoin

iniectio, qui en droit romain paraît avoir été la sanction la plus ancienne, a dû être aussi en Grèce, plus ou moins longtemps suivant les cités, à la disposition de l'ancien maître. C'est sans doute une des innovations du droit athénien que d'avoir créé une action spéciale, la δίκη ἀποστασίου, que le maître a besoin d'intenter contre l'affranchi en faute pour obtenir sa réduction en servitude. Platon n'a pas jugé à propos de retenir cette procédure. Et dans le statut réservé par les *Lois* à l'affranchi, c'est peut-être ce qu'il y a de plus caractéristique.

IV. — Organisation judiciaire et procédure.

Les tribunaux. Médiocrement satisfait de l'organisation judiciaire de son temps, Platon ne veut pourtant pas rompre complètement avec le principe d'une justice populaire où il est obligé de reconnaître une tradition nationale (VI 768 A-B). A vrai dire, il ne lui accorde que des applications limitées. Personnellement, il serait plutôt orienté dans un autre sens — dans le sens d'une justice « aristocratique ». Il s'inspire assez largement d'institutions athéniennes, mais il compose un système qui lui est propre et dont les intentions juridiques sont parfois curieuses.

Notons d'abord que les magistrats eux-mêmes sont appelés à juger dans les cas les moins importants (767 A) — en particulier les agronomes dont l'office paraît à cet égard le plus étendu (761 E); d'autre part, ils introduisent les causes, chacun suivant sa compétence. On sait qu'il en est de même à Athènes[1]. — Quant à l'organisation judiciaire, elle est généralement[2] à trois degrés en matière civile : Platon ne redoute pas — au contraire — l'échelonnement des instances et la lenteur des procès (766 D-E). Il y a d'abord l'arbitrage, exercé par des parents et amis que les plaideurs auront choisis eux-mêmes (766 E). Si l'arbitrage n'est pas accepté, on ira devant un tribunal de tribu, composé de juges tirés au sort

de l'être, que par une ἀγωγή. Platon a pu connaître un pareil état de droit.

1. Lipsius, p. 55 sq.

2. Dans une espèce mixte (762 B), il arrive qu'on passe immédiatement du premier au troisième échelon.

(767 A, 768 B). Et de ce tribunal on pourra faire appel à un autre dont les membres seront désignés annuellement par l'assemblée des magistrats, à raison d'un par magistrature (767 C-D). En matière criminelle, ce dernier tribunal jugera en première et dernière instance ; et pour les cas les plus graves, il s'adjoindra les nomophylaques [1].

Il y a évidemment chez Platon le désir de constituer un corps de juges spécialement qualifiés (comme tels, assimilés aux magistrats : 767 A) : il soumet les siens à la reddition de comptes (761 E) — au lieu que le juge attique est irresponsable [2] ; il soumet au moins ceux du tribunal supérieur à l'*examen* (767 D). Bien des pièces de l'édifice n'en sont pas moins empruntées au droit d'Athènes ; mais librement, ou avec un tel souci d'y restreindre l'esprit de la démocratie qu'un Athénien en vérité ne s'y retrouverait plus. L'arbitrage qu'organisent les *Lois* est assez voisin de cet arbitrage public par lequel passaient obligatoirement, à Athènes, un grand nombre de causes privées [3] : la différence, c'est que les arbitres, chez Platon, sont choisis par les parties au lieu de leur être imposés ; en revanche, on peut ne pas accepter leur sentence, au lieu que celle d'arbitres athéniens qui avaient été librement choisis était sans appel. Le second tribunal est à rapprocher de l'institution si caractéristique des héliastes, mais les juges de ce tribunal sont apparemment moins nombreux que leurs congénères athéniens, leur pouvoir est bien plus limité et leur compétence bien plus restreinte. Il est remarquable que, pour les matières criminelles qui leur échappent — pour les délits publics (767 E sq.) — Platon ait songé à faire participer le peuple au jugement ; il n'est pas

1. Platon institue en outre des tribunaux spéciaux, sur lesquels on aura l'occasion de revenir, en matière de délits militaires (XII 943 A), de crimes ou sévices commis contre des parents (IX 878 E, IX 932 A sq.), ou pour exclure un fils de la famille sur la demande du père (929 B sq.).

2. Le scrutin étant public dans les *Lois* contrairement à la règle athénienne, un juge peut être pris individuellement à partie : et une action est prévue contre l'auteur d'une sentence injuste, au profit de la partie lésée (767 E).

3. Bonner et Smith, I, p. 346 sq. ; II, p. 97 sq. ; A. Steinwenter, *Die Streitbeendig. durch Urt., Schiedsspr. u. Vergl. nach gr. Rechte*, 1925, p. 63 sq.

moins remarquable que cette concession ait été oubliée dans la suite : le tribunal qui juge en matière de trahison, sacrilège et homicide ne comprend que des magistrats. Au reste, ce tribunal ne laisse pas de faire penser à l'Aréopage athénien [1] — mais à un Aréopage dont la compétence serait singulièrement élargie [2].

Avec ou sans l'adjonction des nomophylaques, le tribunal élu parmi les magistrats est somme toute à la tête de la justice, soit directement, soit par le jeu de la procédure d'appel. Celle-ci est originale. Non pas, comme on l'a vu, au premier échelon : chez les Athéniens, elle y est de droit. Mais la phase de l'arbitrage est autre chose que la phase du jugement, et on a pu contester [3] qu'il y ait véritablement appel en pareil cas : il serait plus juste de dire que l'affaire passe d'un plan à un autre. Sur le plan du jugement en droit athénien et apparemment dans les autres droits helléniques, une affaire est close (τέλος ἔχει) par la sentence. Qu'on puisse en appeler d'un tribunal comme le tribunal de tribu à un tribunal plus élevé, c'est une idée beaucoup plus hardie, chez Platon, qu'elle n'en a l'air ; et c'est une innovation proprement juridique [4].

La procédure. Platon s'est plus intéressé à la procédure que peut-être on ne l'attendrait (cf. XII 956 E). Il y a d'abord chez lui un désir de réforme morale :

1. On a observé que le recrutement n'en est pas tellement différent ; que, si les juges ἔκλεκτοι du tribunal platonicien sont soumis à une δοκιμασία, les Aréopagites l'étaient aussi (Schulte, p. 46) ; et d'autre part, que le nom même des nomophylaques évoque une des fonctions essentielles de l'ancien Aréopage. Cf. Platon, *Lois, livre IX*, p. 80 sq.

2. En conformité (occasionnelle ?) avec un certain idéal oligarchique. On notera d'ailleurs qu'après la mort de Platon, on fut amené à restaurer, dans l'affaire d'Harpale ou dans des affaires de trahison, une sorte de magistère de l'Aréopage.

3. Steinwenter, *o. l.*, p. 68 sq. ; cf. *Rev. Ét. Gr.*, LII (1939), p. 389 sq.

4. Mais l'appel fonctionne en droit gréco-égyptien, particulièrement à Alexandrie : R. Taubenschlag, *The law of Greco-Roman Egypt*, 1944, p. 398. — Nous savons par Aristote (*Pol.* II 1267 b 39 sq.) qu'Hippodamos avait également conçu l'idée d'un tribunal d'appel : faut-il voir ici une « source » de Platon ?

pas plus que l'appareil judiciaire de son temps, le fonctionnement de cet appareil ne lui agrée. D'autre part, un certain souci d'organisation et de logique l'oriente vers des solutions qui ne sont pas précisément contraires à l'esprit du droit athénien, mais qui, par leur « rationalisme », le dépassent sensiblement. C'est d'ailleurs ce droit qui lui fournit une bonne part de sa matière, soit qu'il reparaisse dans les *Lois* — parfois presque à l'insu de leur auteur — soit qu'elles l'acceptent tout simplement et l'incorporent : le chapitre de la procédure est même un de ceux où Platon témoigne le plus d'une information technique.

L'action. Quant au moyen de saisir la justice, la réglementation platonicienne est largement inspirée de celle d'Athènes. Toutefois, on y reconnaît certains partis pris — politiques, voire même religieux — qui commandent çà et là des dispositions passablement aberrantes.

On peut dire qu'un règlement judiciaire — ou quasi judiciaire — s'opérait d'abord de façon très différente dans deux domaines également différents : celui des contestations privées, où il doit être provoqué par un particulier intéressé et où fonctionne une procédure qui retient longtemps quelque chose de l'arbitrage ; et celui des délits publics qui est le domaine d'une *coercitio* exercée par des magistrats ou par un Conseil — ceux-ci agissant de leur propre initiative ou sur réquisition ou dénonciation d'un particulier — exercée aussi à l'occasion par la collectivité que représente l'« assemblée du peuple ». Chez les Athéniens, on a fini par constituer un système à peu près unifié en généralisant le schème du *procès* privé. Ce système comporte en matière criminelle l'*action* d'un citoyen quelconque agissant en son nom et comme partie pour la défense des intérêts de l'État : c'est ce qu'on appelle la procédure accusatoire, dont la pièce caractéristique est l'accusation écrite ou γραφή. Mais il est resté au moins le souvenir de l'ancien mode de délation : il survit dans la terminologie (et dans certaines particularités) de procédures plus ou moins assimilées à la γραφή et qu'on appelle notamment εἰσαγγελία, ἔνδειξις, φάσις. Platon connaît tout cela et retient tout cela. Il emploie le terme de γραφή, il emploie aussi les autres, avec la même valeur qu'en droit

athénien [1]. Non seulement, le principe de l'accusation publique est formulé à propos de l'organisation des tribunaux VI 767 B [2], mais ce sont des détails typiques de la justice athénienne qui, à l'occasion, sont passés tels quels dans les *Lois :* peine de l'accusateur téméraire qui n'a pas obtenu le cinquième des suffrages, dans un cas au moins XII 948 A-B [3] ; emplois analogues de l'ἔνδειξις XI 937 C et de la φάσις V 745 A — avec cette précision supplémentaire, pour la seconde, de l'octroi d'une prime de moitié à l'accusateur [4].

Mais d'autre part, Platon admet l'intervention personnelle des magistrats. Il l'admet, cela va sans dire, dans l'ordre de la police et par le moyen des châtiments corporels et des amendes ; cela sur le modèle des cités grecques et d'Athènes en particulier — d'ailleurs avec plus d'étendue et de liberté d'action que dans l'Athènes de son temps [5]. Mais il l'admet aussi en matière d'action judiciaire, où l'initiative, immédiate ou provoquée par une dénonciation, peut procéder des

1. Sauf que, dans certains cas, on peut se demander si le « dénonciateur » est un véritable accusateur, figurant dès l'abord et d'un bout à l'autre comme partie dans le procès. Dans un cas d'impiété, X 910 C, le terme εἰσαγγέλλειν signifie dénoncer, sans plus ; cf. σημαίνειν 907 D dans une espèce analogue.

2. Ce qui suit 768 A (ὅ τε φεύγων καὶ ὁ διώκων) ne laisse aucun doute sur la conception du procès.

3. Cf. Théophr. ap. Schol. Dém. XXII, 593, 24 ; Dém. XXI 47 ; XXII 21 ; XXIII 80 ; XXIV 7 ; LVIII 6.

4. Cf. Lipsius, *Att. R.*, p. 331 ; p. 311. Pour la prime de moitié à l'accusateur en cas de φάσις, cf. [Dém.] LVIII 13 ; XLII 71 ; Michel, *Rec. d'inscr. gr.*, n° 86 (statut de la seconde confédération), l. 41. L'usage est très général en Grèce (cf. Ziebarth, in *Hermes*, XXXII, 1897, p. 609 sq.).

5. Amendes dont le recouvrement est procuré par les magistrats eux-mêmes ; XII 949 D, où il est également question de jugement par un tribunal si le montant de l'amende (ἐπιβολή) dépasse le maximum pour lequel les magistrats ont pouvoir : ce maximum, qui est de 50 drachmes à Athènes, est variable chez Platon (50, VIII 847 B ; 100, VI 764 B-C ; 300, VI 761 E). Sur la pratique athénienne et les limitations de fait qui s'imposent à l'action du magistrat, cf. Lipsius, pp. 53 sq., 954 sq. — Ajoutons que les pénalités corporelles, dans les *Lois*, peuvent être prononcées par les magistrats contre des hommes libres (e. g. XII 932 B), en opposition avec la règle athénienne (Dém. XXII 55).

magistrats ou de ces collèges de magistrats qui, chez lui, ressemblent passablement aux anciens Conseils — des nomophylaques notamment [1]. Rien de tel à Athènes, où il n'y a guère que la reddition de comptes des magistrats — et en partie seulement — qui ne soit pas soumise à la procédure accusatoire. Il n'y a pas à s'étonner que Platon, qui en réaction contre l'état de choses athénien veut des magistrats qui gouvernent, leur ait justement attribué une fonction de cet ordre ; on pourrait s'étonner plutôt qu'il ait fait une aussi large place à un système tout différent ; il faut croire que la suggestion du présent [2] a été assez forte pour l'empêcher d'aboutir à un régime de procédure inquisitoire vers lequel son tempérament ou sa doctrine l'aurait peut-être incliné. Du moins il n'y a qu'un domaine où il y ait abouti pleinement, c'est celui de l'impiété.

En fait, toute la réglementation technique des *Lois* concerne l'action intentée par un particulier. Et le plus souvent, elle reproduit, sans plus, le droit d'Athènes. L'affaire débute par une citation privée (πρόσκλησις), aussi bien en matière criminelle qu'en matière civile (VIII 846 B-C, IX 855 D) ; la présence de témoins ou recors (κλητῆρες), obligatoire à Athènes, paraît requise. Même généralité (cf. X 909 C) pour l'acte dénommé λῆξις (VIII 846 B, XII 948 D, 949 C, 956 E), qui est quelque chose comme le dépôt de la plainte ou de la demande, mais suivant une modalité de la procédure athénienne : car le terme λαγχάνειν (δίκην) s'applique proprement au tirage au sort destiné à fixer l'ordre dans lequel les affaires viendront à l'« instruction » [3]. Très fréquemment employé au sens d'« intenter l'action », il ne paraît pas antérieur

1. Ceci même dans un cas (XII 932 D) où Platon paraît influencé par le vocabulaire du droit athénien : pour le délit de mauvais traitements à l'égard des parents, où le verbe ἐξαγγέλλειν à propos du dénonciateur libre est opposé à μηνύειν en parlant de l'esclave ; l'expression technique du droit athénien pour l'action publique correspondante est εἰσαγγελία κακώσεως.

2. Et aussi le sentiment très grec que tous les membres de l'État doivent participer activement, sur le plan judiciaire, à la défense de l'État : il est exprimé par Platon dans des termes qui sont familiers aux Athéniens (βοηθεῖν τῷ κοινῷ) à propos du principe même de l'accusation publique, VI 767 B.

3. Lipsius, *o. l.*, p. 817 sq.

dans la langue du droit à l'extrême fin du v[e] siècle, et l'usage auquel il correspond a été établi par une loi qui doit être du temps de la restauration démocratique : il y a donc lieu de penser que, lorsque Platon parle des προτέρων τε καὶ ὑστέρων (δικῶν) λήξεις (956 E), il se réfère implicitement à une pratique spéciale et récente.

C'est au moment de la première comparution devant le magistrat [1] que se plaçait le serment introductif d'instance (ἀντωμοσία) prêté contradictoirement par les deux parties : l'une des innovations de Platon est qu'il le supprime, pour des raisons de moralité (XII 948 D). Ces raisons supposent que le serment fonctionne en pareil cas, théoriquement du moins, comme mode de preuve ; mais l'ἀντωμοσία n'était pas, ou avait cessé d'être, un mode de preuve : sur ce point de la procédure, réserve faite du scrupule religieux auquel obéit Platon, la portée de l'article est assez limitée [2]. Au temps des *Lois*, il n'y avait plus là qu'une formalité ; et si le terme avait encore une signification procédurale à une époque antérieure où il désigne en particulier le procès-verbal du serment qui fixe les positions des parties, il ne l'a plus guère au IV[e] siècle où cet emploi technique vient à cesser et où ce qui compte, c'est la γραφή et ἀντιγραφή, formule écrite de la demande et de l'opposition à la demande. Platon, précisément, exige cette double pièce ; il l'exige dans la forme où le droit de son temps la comportait, c'est-à-dire rédigée par la partie elle-même : et c'est encore là une pratique récente, postérieure d'une manière générale à 380 [3]. Au reste, il est évident que le schème de la demande, dans les *Lois*, est de type athénien : il comprend notamment en matière privée, outre l'énoncé de la plainte (ἔγκλημα) et de ses motifs, celui de la réparation exigée ou τίμημα (915 A, avec le verbe technique ἐπιγράφεσθαι ; 954 B) [4].

1. Platon omet souvent de dire, à propos de telle action qu'il institue, quel magistrat a compétence ; ce qu'une loi athénienne ne manque jamais de faire. Cette négligence est assez curieuse.

2. Elle n'est vraiment grave, au regard du droit positif, que pour les procès d'homicide (où le serment a une forme particulière, celle de la διωμοσία).

3. G. M. Calhoun, *Oral and written pleading in Athen. courts*, in *Amer. philol. assoc. Trans.*, 1919, p. 177 sq.

4. Le dépôt d'une consignation (qui avait lieu notamment pour

Encore faut-il que l'action soit recevable. A Athènes, l'irrecevabilité pour raisons de fond ou pour raisons de forme obligeait le magistrat, dans certains cas, à refuser la demande. Dans la plupart des espèces, elle était opposée par la partie elle-même dont le moyen le plus ordinaire était la παραγραφή ou exception. La παραγραφή est une institution assez récente et qui paraît s'être développée dans la première moitié du IVe siècle. Il est remarquable qu'elle n'ait pas été retenue dans les *Lois :* visiblement, c'est à la diligence du magistrat que Platon s'en remet pour faire barrage ; cet office général est en accord avec sa conception de la magistrature. Aussi bien, dans le système de droit et dans le type judiciaire qu'il entend constituer, le cas de la δίκη μή εἰσαγώγιμος (l'expression ne figure même pas chez lui) ne saurait être aussi usuel que dans la cité athénienne.

Il y a toutefois un motif d'irrecevabilité que les *Lois* indiquent, c'est la prescription ; mais d'ailleurs seulement pour un petit nombre d'espèces : l'action de tutelle (XI 928 C), l'action rédhibitoire pour vices de la chose vendue (XI 916 B), le recours en garantie d'éviction (IX 915 D). Platon entendait-il restreindre l'effet extinctif à ces seuls cas ? C'est peu probable. Mais on peut noter qu'en droit athénien, la prescription de l'action de tutelle était l'objet d'une disposition spéciale ([Dém.] XXXVIII 17) : le délai en était de cinq ans, comme dans les *Lois* [1].

presque toutes les actions privées sous le nom de πρυτανεῖα) n'est pas exigé dans les *Lois*, ce qui n'est pas bien important : on notera seulement que cet usage athénien est en somme un usage archaïque, dont la signification apparaît plus nettement dans le *sacramentum* romain. Platon ne mentionne pas davantage, bien entendu, le cautionnement très élevé qui était de règle pour certaines actions (παρακαταβολή), mais qui n'a pas de place dans la cité des *Lois*.

1. Pour les deux autres cas (où la courte durée de l'action va de soi), nous ne savons quel était le délai dans le droit d'Athènes, ni même s'il était fixé par la loi. On a toutefois une indication dans l'extrait de Théophraste qui parle de l'affichage des ventes à Athènes en vue des oppositions : la durée en serait de soixante jours, chiffre qui a paru invraisemblable (Schwahn, in *Hermes*, 1934, p. 119 sq.), mais que les dispositions platoniciennes (30 jours ou 5 mois suivant les cas) permettraient d'accepter.

Le procès. La suite du procès est considérée par Platon dans un esprit réformateur.

Il y a lieu de rappeler sommairement, au risque de schématiser, un caractère essentiel du procès athénien : il reste à certains égards une joute (ἀγών) entre les parties qui seules y figurent comme réellement agissantes ; car le rôle de l'autorité judiciaire, c'est de suivre la joute, d'en faire respecter les règles et d'en homologuer le résultat ; et le rôle des juges se borne à juger, c'est-à-dire à émettre une sentence en accord avec la loi ou avec le « juste », sans qu'ils aient une action autonome soit pour l'établissement du fait, soit pour l'appréciation de la peine. Platon a senti le besoin d'une administration de la justice qui serait une fonction active de la puissance publique. Il l'a senti déjà à propos de la première phase du procès. Dans le droit positif, cette phase est celle qui est dénommée ἀνάκρισις, mot que nous traduisons par « instruction » ; mais, en matière criminelle, il s'en faut qu'un pareil terme puisse vraiment s'y appliquer ; et en matière civile, elle est loin d'avoir la signification et l'importance de la phase *in iure* du droit romain, à laquelle elle correspond extérieurement. Il est justement question, dans les *Lois*, de l'ἀνάκρισις [1] comme entachée de ce défaut majeur que Platon réprouve dans la judicature de son temps et qui réside dans la passivité du juge (VI 766 D) : de fait, l'ἀνάκρισις athénienne sert bien à définir les positions des parties, mais par confrontation entre les parties, au besoin par échange de « provocations » devant un magistrat qui n'a guère eu qu'à vérifier la légalité de la δίκη et qui n'est pas chargé de réunir les éléments de décision [2]. De réforme concrète, Platon n'en indique pas et peut-être n'en voit pas : l'idée d'une magistrature spécialisée ne pouvait lui être suggérée par l'institution contemporaine ; et d'autre part, l'état du droit ne comportait pas l'activité de ces profession-

1. Le terme désigne IX 879 E autre chose que dans le droit positif, bien qu'il soit appliqué au magistrat — à savoir une enquête en vue d'un jugement sommaire.

2. Pour être complet, il faut dire que nous constatons parfois, au IVe siècle, une intervention discrète du magistrat pour la fixation de la demande : l'idéal platonicien n'est donc pas tout à fait sans rapport avec la réalité.

nels qui, assistants du préteur romain, contribuent à définir les modalités de la *formule*.

C'est pour la phase du jugement[1] qu'on peut trouver des indications positives dans les *Lois*. A vrai dire, la fin qui serait proprement celle d'une instruction, Platon la voit surtout réalisée par l'échelonnement des instances ; et c'est à cette fin, expressément, qu'il organise les trois tribunaux superposés dont le dernier seul juge sans appel (VI 766 E : ἀνακρίνειν). Il est d'ailleurs possible qu'il ait été orienté vers cette conception par ce qu'il pouvait constater dans le droit de son époque : la procédure d'arbitrage qui précédait souvent le procès devant le tribunal servait au moins à définir l'état de cause et à rassembler les preuves[2].

Mais le principal, c'est la conduite du jugement, pour laquelle le même desideratum s'exprime encore par le terme d'ἀνάκρισις (IX 855 E). Platon oppose son idéal à la pratique athénienne qui ne laisse pas place à une intervention du tribunal et qui ne soumet à aucune discussion objective les dires des témoins ou des parties : quand il parle des « juges muets » de sa patrie (VI 766 D, IX 876 A), on voit ce qu'il veut dire. Il le dit clairement à propos des jugements les plus graves en matière criminelle (IX 855 E) : les juges — ici au cours de trois séances – requerront par des interrogatoires suivis tous éclaircissements nécessaires (cf. VI 768 A). Là est l'essentiel. Quant à l'audience elle-même, les *Lois* donnent quelques brèves indications, dont certaines sont conformes à l'usage d'Athènes[3].

1. L'affaire est naturellement « introduite », c'est-à-dire transmise au tribunal, par les magistrats : le terme ordinaire de εἰσάγειν (εἰσαγωγή IX 856 D) est souvent employé aussi par Platon. — Les *Lois* font une brève allusion au tirage au sort des juges et à la constitution des tribunaux (XII 956 E ; cf. VI 768 B). On peut croire que Platon a instinctivement pensé à l'usage athénien qui se justifiait, notamment pour le tirage au sort, par la nécessité d'obvier à la fraude, et qui du reste était, lui aussi, d'institution plutôt récente (cf. G. Colin, in *Rev. Et. Gr.*, XXX, 1917, p. 82 sq.).

2. Ceci en particulier par l'effet d'une disposition législative, cf. Arist., *Const. d'Ath.* 53, 3.

3. Pour le jugement des délits majeurs, que Platon soumet à un tribunal qui fait penser à l'Aréopage, il semble que plusieurs plaidoiries soient prévues pour chaque partie (cf. Schulte, *o. l.*,

Un rôle également actif est attribué aux juges à l'issue du procès. Le système athénien est bien connu : deux catégories d'actions sont distinguées suivant que la nature et le montant de la condamnation sont fixés ou non par la loi (ἀγῶνες ἀτίμητοι et τιμητοί). On retrouve cette distinction chez Platon. Mais la catégorie des ἀγῶνες τιμητοί fonctionnait à Athènes d'après une règle très définie : c'est la partie demanderesse ou accusatrice qui « estime » l'indemnité ou la peine, à quoi s'oppose la « contre-estimation » de l'adversaire quand il y a eu verdict de condamnation ; et le tribunal ne peut se prononcer que pour l'un ou pour l'autre. Il arrive à Platon, aussi bien, de suivre comme instinctivement ce système, en ce qu'il admet non seulement l'« estimation » dans la formule de la demande, mais le prononcé du jugement en conséquence (ainsi XI 915 A, XII 964 B) ; quant à la possibilité d'une peine supplémentaire (προστίμημα) infligée par le tribunal dans certains cas spécifiés par la loi, cette particularité (VI 767 E) n'est pas contraire, en soi, au principe du droit athénien, lequel l'a précisément suggérée (Dém. XXIV 105 ; 39 ; Arist. *Const. d'Ath.* 63, 3). Mais dans l'ensemble, la conception de Platon est autre que celle des Athéniens (il s'en explique dans une digression du livre IX, 876 A sq.). Pour lui, d'abord, la fixation de la peine par la loi n'est qu'un moindre mal dans une cité où l'institution judiciaire est faussée ; sa législation y recourra le moins

p. 54 sq.). — Les *Lois* admettent le rôle des συνήγοροι (XI 937 A, E), c'est-à-dire des personnes qui viennent soutenir les parties, comme à Athènes. — A l'encontre de l'usage athénien elles ne permettent (XII 949 B) ni de recourir à certains moyens pathétiques, ni de prêter ce serment accompagné d'imprécations qui, du reste, était autre chose qu'un serment judiciaire (cf. Lipsius, *o. l.*, 900) et tournait au procédé de rhétorique. — En même temps que le respect de cette interdiction, Platon impose celui de la règle athénienne de « ne pas s'écarter des faits de la cause » (cf. Arist., *Const. d'Ath.*, 57, 1) ; seulement, il charge le président du tribunal de la faire observer (la seule garantie à Athènes, en fin de compte, c'était le serment des deux parties). — Enfin, un souvenir très net de la pratique athénienne s'indique XII 956 E où il s'agit de ces réponses que chaque partie est tenue de faire aux questions de l'autre (loi ap. [Dém.] XLVI 10) et de ces moments de l'audience où le plaideur doit descendre de sa « tribune ».

possible et, devant la diversité des cas, s'en remettra le plus souvent possible à la conscience éclairée des juges. A vrai dire, Platon ne procède pas précisément ainsi, et, comme de juste, — revanche peut-être de l'esprit juridique — la loi prononce chez lui en bien des rencontres. Mais le desideratum qu'il formule reste significatif : là où la loi ne prononce pas, il admet ou plutôt il exige que le juge le fasse de son chef, sans être tenu par les « estimations » des deux parties. Là est la nouveauté [1], en matière criminelle du moins. En matière criminelle, revue faite des différents cas, on peut assurer que Platon assigne au tribunal seul le soin de fixer la peine que la loi n'a pas établie d'avance ; et qu'en employant la formule athénienne τιμᾶν ὅ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτεῖσαι pour le prononcé d'une peine afflictive ou pécuniaire, il ne pense jamais à l'option obligatoire que la formule athénienne implique (VI 767 E ; VIII 843 B ; XI 928 C ; 932 C ; 933 D ; XII 946 D). En matière civile, on ne le voit pas en user ainsi [2] ; mais les occasions n'abondaient pas non plus, dans un droit comme le sien ; et la tendance chez lui est à généraliser le principe (cf. VIII 843 D). Il convient d'ajouter que Platon n'est pas le premier qui ait eu l'idée d'une réforme : dans le même sens, Hippodamos en avait proposé une, d'ailleurs moins radicale [3]. Et il faut ajouter aussi que, posté-

1. Sur la portée de la conception platonicienne et l'antithèse qu'elle représente avec la pratique grecque traditionnelle, cf. K. Latte, *Heil. Recht*, p. 40.

2. Encore l'indemnité qui est forcément comprise dans la condamnation du tuteur poursuivi pour mauvaise gestion doit-elle dépendre également de l'appréciation du tribunal (928 C).

3. Aristote, *Pol.* II 1268 a 1 sq. L'exposé d'Aristote, assez elliptique, permet tout de même de voir que l'innovation restait dans le cadre de la procédure traditionnelle : le juge avait le choix, semble-t-il, entre l'« estimation » du demandeur ou de l'accusateur, l'acquittement pur et simple (ici la pensée paraît confuse), et une sentence personnelle qui n'accorderait qu'une fraction du τίμημα exigé par la partie gagnante. La critique, chez Aristote (1268 b 5 sq.), est curieuse : elle se fonde sur la notion du jugement, différente de celle de l'arbitrage, mais aussi sur le postulat implicite que le seul moyen de trancher le procès par un jugement, c'est de prononcer ou pour l'une ou pour l'autre des parties. Le postulat, en somme, c'est le préjugé de l'opinion commune. Pour Aristote, on ne peut pas faire autrement que de s'y conformer, parce que les juges, de par la

rieurement à l'époque classique, on voit reconnaître aux juges le même pouvoir que dans les *Lois* [1] : là encore, elles anticipent.

Deux particularités sont à signaler dans la procédure du jugement. La première est la moins importante ; elle a pourtant sa signification. Platon, qui ne proscrit pas partout le serment — il s'en faut — l'impose au juge (XII 948 D). Il est bien connu que les juges athéniens prêtaient un serment ; mais ce n'est pas tout à fait le même, ou du moins les conditions où ils le prêtent lui donnent une valeur assez différente : c'est une espèce d'engagement professionnel, contracté au début de l'année et une fois pour toutes. Dans les *Lois*, le serment a lieu au moment où le juge va rendre sa sentence. En quoi elles sont d'accord avec une pratique ancienne (celle de la loi de Gortyne notamment) qui subsiste, à Athènes même, pour les arbitres. L'intention primitive de cette pratique, c'est de conférer au jugement une vertu religieuse et de fournir aux plaideurs une garantie également religieuse [2]. Que cette pensée survive consciemment dans l'esprit de Platon, ce n'est pas certain ; mais on peut constater qu'il a retenu un usage archaïque.

En outre, Platon exige que le vote des juges soit public. Il le dit à plusieurs reprises (VI 767 D ; IX 855 D ; 876 B) et condamne expressément la règle du suffrage secret qui est celle d'Athènes et celle des cités grecques en général. Car ici l'opposition est absolue : l'idée de Platon est une idée de moraliste, sans aucun rapport, cette fois, avec la réalité du droit [3].

Les preuves. La théorie des preuves est également remarquable en ce qu'elle exclut et en ce qu'elle comporte. Elle exclut d'abord le serment : c'est

volonté des législateurs, *ne délibèrent pas*. (Platon ne parle pas expressément d'une délibération du tribunal qui serait dans la logique de son système.)

1. Latte, *o. l.*, p. 40, n. 4 : les cas cités indiquent une pratique assez étendue, mais dont nous ne pouvons dire si elle est universelle.

2. *Ib.*, p. 44.

3. Il est vrai que la règle générale du scrutin secret a été violée par les régimes oligarchiques d'Athènes (cf. Lys. XIII 37) : il est superflu de dire que Platon n'a pas dû s'inspirer de ce précédent.

comme mode de preuve essentiellement qu'il a été condamné. Les anciennes législations admettaient le serment décisoire [1]. Platon ne défère pas à la tradition vénérable dont il peut se réclamer, car, dit-il, les progrès de l'impiété ont enlevé toute valeur à cette prétendue garantie (XII 948 B-C). Est-ce la seule raison ? La cité idéale serait-elle vouée, elle aussi, à l'impiété ? Au demeurant les *Lois* imposent le serment en bien des rencontres[2]. Mais en fait, quelle place tient le serment judiciaire dans le droit le plus avancé ? A Athènes, il ne détermine plus mécaniquement une sentence (sinon dans le plan de l'arbitrage) : on peut dire qu'il est en marge du jugement, en ce que son effet est subordonné à un accord entre les parties à fin d'extinction du procès, ou en vue d'obtenir une preuve préconstituée à laquelle la procédure athénienne ne saurait accorder, par-devant les juges, une valeur décisoire [3]. Son champ d'application, théoriquement indéfini, est dans la pratique très restreint : dans nos témoignages concrets, il est exceptionnel qu'une offre ou délation de serment aboutisse. On peut se demander finalement si Platon, qui obéit sans doute à un scrupule religieux, ne se conforme pas aussi à une conception moderne de la preuve. — On a d'autant plus de raison de se le demander qu'il paraît bien exclure aussi (p. CXXVII) la preuve par la question. Ce mode-là est solidaire de l'autre, dans sa conception et dans son application. L'un et l'autre sont le résidu d'un droit ancien où la preuve participe de notions comme celles d'ordalie ou de pari. Conforme à l'esprit de la procédure athénienne [4], mais plus conséquente et plus radicale, la loi platonicienne les répudierait également.

Ce qui peut accuser, dans la théorie platonicienne des preuves, un caractère moderne — mais à vrai dire sans que Platon y insiste — c'est le rôle qui est assuré à l'écrit. On

1. Dans la loi de Gortyne, il est un moyen privilégié.

2. Non seulement il est requis des juges et des électeurs, mais dans le cadre même du procès, il est obligatoire pour le témoin qui s'excuse (XI 936 E) comme à Athènes.

3. Cf. *Arch. d'hist. du dr. orient.*, I, p. 117 sq. ; *Rev. Et. Gr.*, LII, p. 400 sq.

4. Et à sa pratique tout aussi bien : les orateurs ont beau vanter l'excellence de la preuve par la torture, c'est une preuve que nous ne voyons jamais appliquée en fait bien qu'elle soit souvent proposée.

a vu que les *Lois* se rapprochent, en matière de statut personnel, de la notion d'acte authentique. La procédure criminelle, pour les délits majeurs au moins, est une procédure écrite (IX 855 E sq.). Si la procédure civile ne l'est pas à proprement parler, elle utilise largement l'écrit, à l'imitation d'Athènes aussi bien (p. CXXVIII). Et il y a deux objets en droit privé pour lesquels la preuve écrite est obligatoire : le testament et le cautionnement ; le testament, d'après l'insistance même avec laquelle l'écriture y est mentionnée (XI 923 C sq.) ; le cautionnement, d'après une disposition expresse (XII 953 E). On reviendra sur l'un et l'autre : pour tous les deux, il apparaît que l'exigence platonicienne est en avance sur le droit contemporain.

Il reste que le témoignage, pour Platon comme pour ses compatriotes, est la preuve usuelle. Les *Lois* n'expriment pas à son égard la défiance que la moralité commune pouvait autoriser. Elles ne formulent pas non plus le besoin d'une réforme par quoi elle satisferait mieux à une exigence de vérité objective que suivant les modalités de la pratique contemporaine, encore archaïque à certains égards ; mais indirectement, elles traduisent ce besoin. Il faut dire que le témoignage à Athènes reste encore pour l'essentiel une assistance qui consiste à répéter simplement les affirmations de la partie : à la requête de celle-ci, le témoin déclare qu'il « est à sa connaissance » que les choses sont bien comme elle l'a dit — ou il se récuse sous serment en déclarant ne rien savoir [1] ; et l'organisation judiciaire ne permet pas une critique directe ou une information plus poussée, elle ne comporte pas d'interrogatoire de la part du tribunal ni de l'adversaire. Il n'y a pas, dans les *Lois*, de disposition expresse qui soit en désaccord formel avec cette pratique ; mais on se rend compte que, pour Platon, le témoignage devrait être adapté à une autre fonction. Le souci qu'il exprime d'assurer la comparution de tous témoins nécessaires (XII 953 E) pourrait en être l'indice ; de même l'innovation qui permet à la femme de témoigner, si opposée à la coutume grecque qui interdit, à quiconque n'est pas qualifié par son statut social, un rôle actif de collaboration au jugement ;

1. Sur les « faiblesses » de la preuve testimoniale en droit athénien, cf. E. Leisi, *Der Zeuge im att. R.*, pp. 106, 112 sq.

de même, ce complément de συνηγορεῖν qu'il donne au témoignage de la femme et à celui de l'esclave (XI 937 A-B): συνηγορεῖν, couramment, c'est faire office d'avocat ; mais de la part de ces « mineurs » il faut l'entendre d'une information plus développée que ne l'est le témoignage ordinaire. L'indication la plus nette est celle qui est fournie à propos de la procédure criminelle, IX 855 D-856 A : on a vu qu'un rôle actif y est attribué aux juges qui doivent poursuivre l'enquête par des interrogatoires répétés ; ces interrogatoires, il est permis de penser que les témoins[1] peuvent y être soumis au même titre que l'accusateur et l'accusé : il y aurait là cette procédure de *cross-examination* que les droits grecs, en général, ne semblent pas avoir connue.

Ce qui fait l'intérêt de ces constatations, c'est que la théorie du témoignage qui s'y dessine n'est pas chez Platon une vue de l'esprit comme pourrait être celle d'un penseur étranger aux choses du droit : dans bien des dispositions, on reconnaît justement une conformité, quasi littérale parfois, avec le droit d'Athènes. La comparution du témoin est procurée, s'il est nécessaire, par citation (πρόσκλησις) à la diligence de la partie (XI 936 E ; cf. [Dém.] XLIX 19), l'obligation de comparaître étant sanctionnée par une action de dommage, δίκη βλάβης. Un serment d'ignorance, sous le même nom qu'à Athènes (ἐξωμοσία), est exigé du témoin qui se récuse[2]. Une loi athénienne (Dém. XLV 44) ordonnait que le témoignage fût produit sous forme écrite : réforme qui, notons-le une fois de plus, était assez récente[3] ; la règle n'est pas formulée dans les *Lois* ; mais la pratique y est supposée par la procédure (cf. IX 856 A), et elle y conditionne, comme à Athènes, l'organisation du procès en faux témoignage. Celui-ci, sous la forme où nous le connaissons, n'était pas non plus très ancien[4] ; il est reproduit dans les *Lois* avec ses modalités les plus caractéristiques (937 B) : il

1. Il est parlé, 856 A, des témoignages recueillis au cours des débats et dont les procès-verbaux de séances doivent faire foi.

2. Nombreuses références chez les orateurs : Leisi, *o. l.*, p. 68. Sur l'objet de l'ἐξωμοσία, Lipsius, p. 878 sq.

3. Probablement non antérieure à 380 : cf. Bonner et Smith, I, p. 355 sq.

4. Début du IVe siècle : cf. Leisi, *o. l.*, p. 120, 124 sq.

ne peut être intenté qu'à la suite d'une ἐπίσκηψις, c'est-à-dire d'une prise à partie du témoin, qui doit se faire à l'audience juste avant le vote du tribunal (cf. Arist. 68, 4). L'action est également une action privée. Et quant aux effets d'une condamnation, les particularités mêmes du droit platonicien révèlent un souvenir très précis de son modèle. L'action peut avoir des conséquences pénales : les *Lois* frappent de la peine de mort le faux témoin trois fois condamné (le droit athénien, d'atimie totale, après le même nombre de condamnations : Andoc. I 74). A Athènes, il peut y avoir lieu, mais exceptionnellement, à revision du procès principal (Théophr. ap. Schol. Plat. *l. l.*) : l'expression technique est celle d'ἀνάδικος δίκη, que Platon emploie. Seulement Platon est plus large ; il organise un système d'ailleurs assez compliqué, mais dont le principe même lui a été suggéré par le droit de sa patrie.

L'exécution du jugement.

Platon parle incidemment XII 949 D de la procédure d'exécution en matière de dettes envers l'État. Il s'agit des amendes prononcées par les magistrats pour manquement à certaines obligations d'ordre fiscal ou religieux : faute de payement, il y aura prise de gage ; si le débiteur « n'obtempère pas aux saisies », les gages seront vendus et le produit de la vente acquis à l'État. Nous avons là une réglementation occasionnelle, mais qui implique certains principes de droit. On remarque qu'il n'est pas question de contrainte par corps ; dans le reste des *Lois*, il n'en est question qu'une fois, en matière de vol (IX 857 A), c'est-à-dire dans une espèce intermédiaire entre le délit public et le délit privé : le condamné sera emprisonné jusqu'à satisfaction si les biens qu'il possède ne suffisent pas à acquitter la peine (et on voit donc que l'exécution sur la personne est subsidiaire). Cette disposition, qui fait penser à une loi athénienne [1], est une disposition spéciale : la contrainte par corps, chez Platon, n'est pas un mode normal d'exécution pour les condamnations pécuniaires

1. A laquelle Platon a dû penser lui-même, bien qu'elle ait un objet différent : c'est celle qui permet aux juges, en cas de vol, de prononcer la peine du carcan pour une durée de cinq jours à titre de pénalité supplémentaire (προστίμημα).

au bénéfice de l'État. Elle fonctionnait à Athènes en droit public, mais dans des cas spécifiés [1], et on ne peut pas dire qu'elle fût de règle (cf. Arist., *Const. d'Ath.*, 63, 3). Il y a donc une certaine communauté d'esprit entre ce droit d'Athènes et ce droit platonicien.

C'est surtout en matière privée que la procédure d'exécution peut être étudiée dans les *Lois*, qui en font l'objet d'un paragraphe spécial XII 958 A-C. Platon y témoigne d'intentions assez remarquables.

Ici est seule prévue l'exécution sur les biens. A Athènes, c'est un principe juridique bien établi depuis Solon que, même condamné en justice, le débiteur ne répond pas de la dette sur sa personne [2]. On peut croire que Platon adopte spontanément le principe qui prévaut dans sa patrie : bien d'autres cités n'en étaient pas au même point et, dans le droit gréco-égyptien, l'exécution sur la personne sera chose courante.

Mais l'exécution sur les biens est réglée par Platon d'une manière qui lui est personnelle. Le point de départ est le même qu'à Athènes : l'exécution est une prise de gage, essentiellement un moyen d'agir sur la volonté du débiteur, une contrainte au sens exact du mot ; et, à propos de l'ἐνεχυρασία par quoi s'exerce la coercition des magistrats, mais qui du reste a la même fonction partout, on a pu relever l'expression typique « ceux qui n'obtempèrent pas ». En matière civile, la saisie a conservé son caractère d'acte de guerre privée plutôt que de sanction restitutive, d'où ces deux conséquences : elle est l'affaire exclusive de la partie gagnante, l'autorité publique n'y intervient absolument pas ; et si elle est soumise à l'observation de certaines règles coutumières, elle ne comporte pas, par elle-même, un règlement à fin de satisfaction ; en particulier, on ne voit jamais que la vente du gage soit imposée ou même autorisée en principe comme le moyen nécessaire d'une véritable liquidation. Or, sur ces

1. Cf. Beauchet, *o. l.*, IV, p. 454 sq.

2. Il n'y a qu'une exception, c'est en matière commerciale, quand le défendeur a été condamné dans une δίκη ἐμπορική ; et cette exception est prononcée par une loi qui est des dernières années de la vie de Platon, lequel, bien entendu, n'était pas intéressé par le cas ([Dém.] XXXIII 1).

deux points, la conception qui s'indique dans les *Lois* est la conception inverse.

A Athènes, un jugement de condamnation a pour effet quelque chose comme une hypothèque générale sur les biens du débiteur. C'est un effet implicite. Pour Platon, qui d'ailleurs le fait peser également sur l'unité du patrimoine[1], le droit en question est actualisé par une proclamation spéciale qui « adjuge » à la partie gagnante les biens de l'autre partie — équivalent de la *missio in possessionem* de la procédure d'exécution du droit romain. C'est le premier acte : si satisfaction n'est pas donnée dans le délai d'un mois, « l'autorité judiciaire, appuyant la partie gagnante, lui fera livraison des biens du condamné » ; celui-ci, au cas où ces biens ne suffiraient pas à acquitter la dette, ne pourra intenter d'action pour son compte jusqu'à satisfaction intégrale. Platon n'indique pas en propres termes une exécution qui se ferait par le ministère de l'État ; mais il a le sentiment très net — par quoi il est en avance sur la procédure athénienne — que c'est une fonction de l'État d'assurer l'exécution du jugement ; et en assignant à la magistrature un rôle actif d'assistant, il donne l'idée d'une procédure qui n'est sans doute pas le fait exclusif de l'autorité publique, qui serait plutôt quelque chose de mixte, mais où l'exécution est poursuivie avec le concours et la garantie de la cité. La garantie se manifeste d'abord par une sanction très caractéristique : le condamné insolvable est frappé d'une atimie partielle, analogue à celle qui atteint les débiteurs *publics* à Athènes et que Platon a transposée consciemment[2]. D'autre part, la « rescousse » est traitée comme un acte de rébellion : si le débiteur reprend de vive force à l'autorité les biens saisis (ἀφαιρεῖται), il sera puni de mort. C'est un des cas où le créancier athénien dispose de la δίκη ἐξούλης, laquelle entraîne une amende au profit de l'État, mais reste en elle-même une action privée. La sanction des *Lois* peut sembler disproportionnée : on croit sentir que Platon frappe d'autant

1. Toujours réserve faite du κλῆρος, il est à peine besoin de le dire ; mais Platon tient à le rappeler, par opposition au droit de sa patrie.

2. Cette disposition, une des plus originales des *Lois*, avait déjà retenu l'attention de K. F. Hermann, *de uest.*, p. 71.

plus fort qu'il fait acte de novateur. Et dans l'ensemble, il innove en effet ; mais aussi bien, il anticipe : la conception qui est la sienne a prévalu à une époque postérieure, dans une organisation plus étatique que celle de la cité (droit ptolémaïque et procédure extraordinaire du droit romain).

La préoccupation du « règlement » apparaît aussi dans les *Lois*. Elles ne disent pas, il est vrai, que la saisie doit aboutir à une vente ; mais la vente ne peut être que sous-entendue. Elle a été ordonnée expressément, on l'a vu, pour les dettes d'État : elle se pratiquait aussi à Athènes en pareil cas où nous savons que, suivant l'usage tout au moins, l'excédent du produit de la vente sur la dette était remis au débiteur [1], tandis qu'à l'inverse celui-ci restait tenu du reliquat ; c'est ce reliquat seulement que Platon mentionne, mais en supposant la vente qui l'a fait ressortir. Il le mentionne par un terme spécial, ἐλλείπειν, qui est un terme technique dans certaine zone du droit ; car, de son temps même, l'usage du commerce introduisait déjà ces règlements dans un domaine voisin, celui de l'hypothèque conventionnelle, spécialement en matière maritime. Ce n'est pas la seule fois qu'on observe que Platon doit certaines suggestions à des formes de vie juridique très proches de lui, mais qui sont justement celles qu'il entendait proscrire.

V. — Le droit de famille.

Nous ne connaissons qu'imparfaitement le droit de famille chez les Grecs : pour le bien comprendre, il faudrait savoir quelles en ont été les formes dans le passé, et pour une bonne part elles nous échappent ; il faudrait, de plus, être familiarisé avec la coutume qui paraît y avoir tenu une assez large place, et nous ne sommes guère informés que sur le droit législatif ; encore ne le sommes-nous, le plus souvent, que sur le droit d'Athènes et, même pour le droit d'Athènes, des incertitudes subsistent. Du moins pouvons-nous situer Platon par rapport à une réalité contemporaine. Nous le pouvons d'autant mieux que son droit à lui — et c'est une première donnée, par quoi se définit une certaine attitude — est un droit exclusivement législatif : la coutume n'y inter-

1. [Dém.] XL 20. Cf. *Inscr. Jur. Gr.*, II, p. 15.

vient que pour des à-côtés de caractère religieux (e. g. VI 774 E sq.).

La parenté. D'abord, comment la famille est-elle constituée ? Il y a, dans l'usage attique du moins, deux mots qui s'appliquent principalement à la parenté, συγγένεια et ἀγχιστεία : Platon les emploie aussi, et à peu près avec les mêmes valeurs. C'est une valeur très générale pour le premier, et qui semble pouvoir s'étendre à toute parenté reconnaissable quel qu'en soit le « degré » ; c'est une valeur précise pour le second qui, du reste, est surtout un terme technique, un terme de législateur : il définit le cercle des parents qui ont par excellence une vocation successorale ; le même cercle, à peu de chose près, est celui des parents qui sont régulièrement appelés à exercer la poursuite pour meurtre. Or nous pouvons relever dès maintenant que la succession *ab intestat* est réglée par le système des parentèles : en première ligne, les enfants ou petits-enfants, « héritiers siens » ; en seconde, les descendants du père du *de cuius* ; en troisième, les descendants de l'aïeul ; en quatrième et en cinquième, les descendants de la mère et de l'aïeul maternel [1]. Il est possible qu'il y ait là le reliquat d'une organisation de la famille où on est de plus en plus disposé à voir l'antécédent du groupe domestique de l'époque classique : à savoir celle de la « grande famille » ou « famille indivise », laquelle peut comprendre, comme unité concrète, trois générations vivant sous le même toit ou dans le même enclos [2]. C'est cette réalité sociale qui peut en effet avoir laissé des traces dans le droit et dans la religion ; mais elle est bien dépassée au temps de Platon [3] où la famille véritable,

1. On reconstitue la loi athénienne, tant bien que mal, d'après le texte mutilé de [Dém.] XLIII 51 et les citations d'Isée, *Succ. d'Hagnias*. Le chapitre de Beauchet, *o. l.*, III, pp. 441 sq. est, dans l'ensemble, un exposé encore valable ; cf. W. G. Becker, *o. l.*, p. 258 sq.

2. Cf., en dernier lieu, W. Kamps, *Heredes... Étude comparative sur les origines de l'hérédité*, in *Arch. d'hist. du droit oriental*, III (1948), pp. 237 sqq.

3. Συγγένεια et habitat apparaissent en opposition IX 873 E (où l'on peut noter, aussi bien, qu'il n'y a plus trace de solidarité passive, en matière de meurtre, pour le groupe des voisins).

c'est la famille *stricto sensu*, le groupe domestique auquel se rapporte dans l'usage courant le mot οἶκος (*domus*).

A l'égard de la « grande famille », quelle est l'attitude de Platon ? L'esprit traditionaliste qu'on est enclin à lui prêter ferait présumer une législation favorable au passé et, comme on dit, réactionnaire. Il s'en faut de beaucoup. Sans doute, la tendance traditionaliste existe chez lui, elle commande certaines institutions des *Lois* ; mais d'autres institutions, et qui ont beaucoup plus de portée pratique, sont d'une inspiration bien différente.

Ce que Platon entend maintenir — ou, plus probablement, restaurer — c'est une certaine action disciplinaire du groupe des parents « jusqu'au degré d'enfants de cousins » — même définition qu'en droit athénien ; et il faut ajouter que, comme en droit athénien, les *Lois* font état aussi bien de la parenté *per feminas* que de la parenté *per masculos*. Il va de soi que ce groupe est qualifié non seulement pour fournir l'accusateur en titre dans la poursuite du meurtrier, mais pour figurer en corps comme sujet du droit et du devoir de vengeance (IX 871 A sq.) : et ici, les *Lois* font écho à la loi de Dracon. Mais en outre, et sans doute par imitation ou souvenir d'une institution préhistorique [1], Platon prévoit l'intervention concertée du même groupe pour le règlement de certaines questions intéressant la moralité familiale : il organise des tribunaux de famille pour le jugement de certains meurtres domestiques (IX 878 D-E) et pour le jugement du fils que son père veut expulser (XI 929 A-C) ; c'est le même groupe qui est appelé à remplacer impromptu un tuteur qui vient à mourir (VI 766 C) et qui doit assurer un successeur à l'individu sans enfants condamné à mort ou à l'exil (IX 877 C sq.). Une collectivité de parents doit également intervenir à l'occasion du second mariage de la veuve (XI 930 B).

Ces dispositions sont remarquables ; l'esprit archaïsant dont elles témoignent parfois ne l'est pas moins. Mais, en regard, nous trouvons toute une construction d'ensemble qui non seulement ne laisse pas de rôle effectif au groupe des collatéraux [2], mais qui réduit sensiblement les droits

1. Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 40 sq.

2. Lequel ne paraît pas constituer d'unité religieuse définie :

que pouvait conférer, dans la loi athénienne, l'appartenance à ce groupe. Et les divergences se produisent justement dans un secteur qu'on peut dire central : celui de la succession.

Bien familial et succession.

Dans un droit antique, l'être familial ne se conçoit guère sans une propriété, qui est en principe propriété terrienne ; il ne se conçoit pas davantage sans les dimensions temporelles : il se continue, et le mode de transmission successorale est un élément essentiel de sa définition. Ces deux caractères, et leur synthèse, sont fortement accentués dans les *Lois* ; au demeurant, ce chapitre du droit platonicien est assez complexe, voire même assez subtil.

Une question qui touche bien entendu à l'organisation familiale, c'est celle de savoir quelle est la nature du droit de propriété qui porte sur le κλῆρος, et d'abord quel est le sujet de ce droit. Les formules platoniciennes peuvent paraître bien flottantes (V 740 A, IX 877 D, XI 923 A-B) ; elles ne témoignent pas d'une parfaite cohérence juridique [1], et on en retiendrait surtout l'idée d'un droit éminent de l'État dont on ne voit bien ni comment il se définit, ni comment il s'exerce. Mais à vrai dire, ce n'est pas de droit qu'il s'agit alors, mais de morale ou, si l'on veut, de politique : à travers les dispositions concrètes, la pensée juridique est assez claire. D'abord les *Lois* n'attestent pas un droit éminent au profit du groupe des collatéraux : Platon n'a même pas retenu la disposition du droit athénien suivant laquelle, le fils adoptif ne pouvant adopter à son tour, la succession fait en quelque sorte retour à la famille s'il n'a pas de postérité

expressément ou non, c'est le groupe domestique qu'intéressent les dieux et le culte de la religion familiale (cf. IV 717 D, V 729 C, VI 785 A, IX 879 D, 881 D); ce sont les « maisons » qui peuvent être atteintes par une souillure (VI 759 C ; la pensée est plus mêlée toutefois IX 856 D-E, 877 E sq.).

1. A vrai dire, il n'y a pas contradiction aussi formelle qu'on l'a prétendu : en 877 D, ξύμπαν γένος désigne le groupe des ξυγγενεῖς qui est justement en cause et qui, en fait, va être écarté de la succession (cf. XI 929 A, où τὸ γένος πᾶν a le même sens). En 923 A-B, c'est autre chose : l'adjonction τοῦ τε ἔμπροσθεν κτλ. indique la lignée des descendants, détenteurs successifs du κλῆρος.

par le sang ([Dém.] XLVI 14) ; et l'omission d'un article qui jurerait avec le reste du chapitre est certainement voulue. D'autre part, bien que la confiscation ne figure pas dans le droit pénal des *Lois*, le groupe des ξυγγενεῖς est expressément évincé quand il y a lieu de régler la succession de certains condamnés (IX 856 D-E, 877 C) : le seul droit qui lui soit reconnu — et encore pour un seul des deux cas — c'est de faire choix, dans une autre famille, d'un héritier qui aura le titre de fils adoptif. Quant à la succession des collatéraux dans les cas ordinaires, on va voir qu'elle n'est pas commandée par la notion d'un retour obligatoire des « propres » à la grande famille, mais qu'elle est organisée autour d'un quasi épiclérat avec un ayant droit qui a, lui aussi, le statut de fils adoptif. Il n'est pas excessif de dire qu'en fait de titre successoral, Platon n'admet que la filiation, par le sang ou par l'adoption. — Resterait un droit de l'État sur le κλῆρος, un droit supérieur de propriété comme sembleraient l'indiquer les formules auxquelles on a fait allusion. Mais ces formules n'ont aucun contenu juridique. Sans doute, c'est par un acte de souveraineté que les lots, au point de départ, ont été constitués (encore les Dieux qui président au partage en sont-ils, au regard des bénéficiaires, les véritables auteurs) ; on peut même ajouter que, si elles n'ont pas de portée quant à la *nature* du droit de propriété, les formules en question peuvent avoir une certaine valeur quant à l'*origine* qu'on lui attribue [1]. Mais jamais le κλῆρος ne fait retour à la cité ; la cité s'interdit de le confisquer (IX 855 A) ; elle n'intervient à aucun moment par le ministère de ses représentants dans la dévolution qui s'en fait [2].

1. Non sans fondement peut-être : le terme même de κλῆρος — qui désigne justement la succession, à Athènes même — pourrait perpétuer le souvenir d'un apportionnement féodal (cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 485, n. 1) où il est permis de voir une des origines de la propriété.

2. Chose curieuse, la conception théorique qui s'exprime chez Platon aurait plus de portée juridique à Athènes que dans la cité des *Lois :* à Athènes, toute transmission successorale, sauf le cas de saisine, exige une « attribution » de la part de l'autorité judiciaire ; et il est justement remarquable que cette ἐπιδικασία n'ait aucune place dans la législation platonicienne (où le droit de famille, en général, économise à l'extrême le recours à justice).

De propriétaire, il n'y en a qu'un de concevable, c'est le détenteur du κλῆρος, indéfiniment représentant de sa lignée, indéfiniment représenté par sa descendance (γένος). Bien entendu, il n'est pas question de propriété au sens romain ou moderne : le possesseur ne peut aliéner son domaine, ni les immeubles par destination. Et bien entendu aussi, il ne se conçoit pas isolé, indépendamment du γένος qui est la suite des parents dans le temps et de l'οἶκος qui est le groupe des parents dans le présent [1] ; le droit de propriété, c'est celui d'un administrateur exclusif. Mais s'il ne comporte aucune faculté de disposition pendant la vie, il n'en est pas de même au delà.

Succession testamentaire.

Car, paradoxalement, c'est par le testament que s'ouvre le chapitre de la succession. Il y a dans les *Lois* un primat de la succession testamentaire : il se traduit à l'occasion par une espèce de théorie qui a été formulée dans d'autres milieux, celle qui, inversant le rapport historique, justifie la succession *ab intestat* par la nécessité de substituer la loi à une volonté qui ne s'est pas manifestée (XI 924 D) [2]. Et pourtant Platon commence par une critique des législateurs qui ont admis la liberté de disposer du patrimoine — et même, à l'en croire, une liberté illimitée, alors que, sur un point essentiel, elle était plus restreinte dans le droit positif que dans les *Lois* ; il semble réprouver le testament en principe, ou du moins vouloir en limiter la pratique à l'extrême (XI 922 B-923 C). Il n'est pas très facile de voir,

1. La notion de la parenté qui s'accuse dans le binome κλῆρος-γένος suscite même une question assez troublante : quels collatéraux peut-il y avoir encore qui soient des parents au sens juridique ? Les fils qui ne succèdent pas sont adoptés dans une autre maison ou envoyés dans une colonie : ils sont perdus pour leur famille d'origine, ils ne peuvent pas faire souche de parents. En fait (mais la conséquence paraît avoir échappé à Platon), c'est seulement *per feminas* que la parenté peut s'éteindre.

2. Platon considère si bien le testament comme le *quod plerumque fit* qu'il y a dans sa législation une lacune étonnante : il n'a pas prévu le cas où le possesseur d'un κλῆρος meurt intestat en laissant *plusieurs* fils dont un seul peut lui succéder (ou, aussi bien, plusieurs filles).

de prime abord, quelle est la véritable portée de ce « prélude ». Il est vrai que la critique implique d'abord, *a contrario,* une règle de droit : quand il fait allusion aux manœuvres par quoi peut être circonvenue la volonté d'un moribond (923 B, cf. 922 B), Platon subordonne la validité du testament à la condition d'une pleine santé intellectuelle et d'une pleine indépendance de jugement ; mais la loi de Solon le faisait aussi, en termes minutieux [1] : sur ce point, les *Lois* ne sont pas en opposition avec le droit d'Athènes. La vraie opposition est ailleurs. Sous le nom de διαθήκη, on comprend, dès le début du ɪvᵉ siècle au moins, des actes de disposition à titre gratuit qui, en présence de fils par le sang ou par l'adoption, peuvent porter sur une partie considérable du patrimoine : or un pareil droit, Platon le refuse au *pater,* sauf pour une très petite part disponible. En somme, ce que les *Lois* condamnent, c'est la libéralité d'esprit individualiste : la volonté du testateur, pour Platon, est encadrée dans l'institution familiale. Mais, à l'intérieur des limites qui lui sont tracées, elle joue avec une relative indépendance qui est presque marquée d'un caractère monarchique, comme on va pouvoir le constater.

Au reste, les concordances avec le droit positif ne manquent point. L'instrument juridique, d'abord, est le même qu'à Athènes. Or la forme ici est de conséquence : les notions qu'elle implique chez Platon sont celles de son époque — plus exactement peut-être de sa génération [2]. L'idée d'un acte entre-vifs et par conséquent bilatéral, qui subsiste dans le

1. Loi ap. [Dém.] XLVI 14. L'attitude de Platon sur ce point est justement opposée à celle du milieu oligarchique auquel il appartenait par sa naissance : les Trente ont maintenu la loi solonienne sur le testament, mais en supprimant les restrictions qu'elle comportait (Arist. *Const. d'Ath.*, 35, 5). — Notons d'ailleurs qu'à l'inverse, Platon n'est pas plus favorable au principe de certaines cités retardataires qui veut que la succession ait lieu κατὰ γένος et non κατὰ δόσιν (cf. Arist. *Pol.* II 1266 b) : dans ce droit platonicien il n'entre aucun préjugé de « partisan ».

2. On peut dire que la conception de Platon ferait penser plutôt au testament du père de Démosthène (Dém. XXVII 4 sq., 40, XXVIII 6) qu'à celui de Diodote dans Lysias XXXII 5 sq. (cf. E. F. Bruck, *Die Schenk. auf dem Todesfall,* p. 123 sq.) : celui-là est de 377, celui-ci de 410.

mot ξυμβόλαιον appliqué au testament[1], garde aussi bien un contenu positif : l'adoption est ainsi conçue (923 C, E) ; de même, la nomination des tuteurs. Mais à ces opérations entre-vifs la διαθήκη, en tant qu'acte écrit, paraît s'ajouter normalement, et sans doute doit pouvoir y suppléer. Acte écrit, et qui vaut comme tel — acte unilatéral de « dernière volonté » : cette valeur du mot, reconnaissable dès le temps d'Aristophane, est spécialement accusée dans les *Lois*. Il y a donc, dans les *Lois*[2], un certain flottement de la pensée juridique ou, si l'on veut, affirmation de la notion moderne avec le souvenir persistant de l'ancienne ; mais cette dualité, c'est celle du droit contemporain.

Plus important est le contenu du testament. Platon est d'accord avec le droit positif pour n'admettre de transmission à titre universel, en l'absence de fils par le sang, que par le moyen d'une adoption ; plus exactement, c'est l'adoption qui est pour lui la substance même de l'acte juridique, alors que, de son temps, elle tendait parfois à n'être plus qu'une forme. Dans le cas où le testateur laisse seulement des filles, le successeur est à la fois fils adoptif et mari d'une fille — comme en droit athénien[3]. — D'autre part — et cette fois à la différence du droit athénien — la transmission est intégrale ou quasi intégrale : les libéralités, qui ne peuvent porter que sur la fortune mobilière distincte du κλῆρος, ne peuvent s'adresser qu'aux enfants s'il y en a plusieurs, et seulement à ceux qui font encore partie du groupe de la *domus*, qui n'en sont pas sortis par l'adoption dans une autre « maison » ou par la dation en mariage (923 D). La seule restriction au principe, c'est le droit de disposer d'un dixième des biens mobiliers au bénéfice d'un *extraneus*, et seulement en présence d'un fils adoptif[4] (924 A).

La divergence est encore plus accusée sur un autre point, mais cette fois elle est d'ordre inverse. A Athènes, et on peut

1. Cf. p. XCVII.

2. Il faut noter, dans le même sens, que les *Lois* (923 E-924 A) admettent la substitution pupillaire (qu'admettait aussi, du reste, la loi athénienne : [Dém.] XLVI 14).

3. Isée III 68.

4. Distinction qui n'est pas propre à Platon : en droit athénien, un fils adoptif n'est pas tout à fait assimilé à un fils par le sang.

dire sans doute en Grèce d'une manière générale [1], s'il y a plusieurs fils, ils héritent tous également. C'est ce que ne peuvent pas admettre les *Lois :* la perpétuité du κλῆρος entraîne son indivisibilité. Platon statue que le père choisira son héritier parmi les fils : tout au plus pourra-t-il, dans les conditions qu'on a vues, avantager ses autres enfants sur le surplus de la succession, mais sans y être tenu. Ceci est du Platon tout pur ; c'est une invention de théoricien. Mais il faut voir comment Platon y a été amené. Le souci proprement politique de l'indivisibilité du κλῆρος ne fournit pas une explication suffisante : non seulement il y aurait eu d'autres moyens d'y satisfaire, mais la vocation successorale du fils préféré peut s'étendre au tout du patrimoine. L'acte du testateur est proprement une institution d'héritier [2] ; et cet article si étonnant révèle une conception juridique bien personnelle. Normalement, à Athènes, la transmission se fait au bénéfice de ceux qui sont déjà installés dans l'hérédité, fils par le sang ou fils adoptifs : la famille se continue. Pour Platon, elle se recrée en un sens, par la volonté de celui en qui la *domus* se concentre et qui l'incarne. Mais cette conception n'est pas arbitraire : Platon n'a eu qu'à accentuer l'idée de la famille restreinte pour incliner vers la notion romaine de la succession testamentaire [3]. Convergence curieuse. Qu'est-ce qui a pu la produire ? L'esprit de système, probablement ; la constitution sociale des *Lois*, pour une part ; mais aussi, peut-être, la nature même de la famille grecque de plus en plus limitée à la *domus*. Il va sans dire que le droit platonicien n'en est pas moins utopique : ce n'est pas du tout dans ce sens que l'institution successorale était en train d'évoluer.

Succession ab intestat. — On peut passer rapidement sur

1. Le droit d'aînesse qu'on admet parfois à Sparte — dans une constitution sociale à base de κλῆροι — n'est attesté par rien.

2. Il y a manifestement obligation morale de tester s'il y a plusieurs fils. Et, s'il n'y en a qu'un, il est en quelque sorte avoué par son père comme κληρονόμος, étant donnée l'importance que Platon a voulu conserver à l'*abdicatio filii*.

3. On tend à admettre aujourd'hui que le plus ancien testament romain était l'institution d'un héritier pris *parmi les fils* (cf. H. Lévy-Bruhl, *Nouv. études sur le très anc. droit romain*, p. 43 sq.).

une institution que nous retrouverons à propos de la condition de la femme. Si le *de cuius* laisse seulement des filles, une d'elles est épousée par le plus proche parent qui « recueillera à la fois la fille et la succession » (924 E). C'est la fille qu'on appelle *épiclère* à Athènes, où l'ayant droit est déterminé suivant la règle de dévolution successorale ; l'institution paraît d'ailleurs panhellénique ; et, réserve faite de divergences de détail qu'il ne serait d'ailleurs pas sans intérêt de relever, le régime qu'admet Platon, en tant que régime successoral, est le même que celui de sa patrie. On notera seulement le caractère obligatoire que, sauf amendements exceptionnels, Platon entend donner à une institution qui, dans l'Athènes de son temps, était tempérée par des tolérances et des irrégularités (cf. 925 D-926 E).

La suite du chapitre est autrement originale. S'il n'y a ni fils ni fille, la « maison » est en principe « déserte » (925 C) — c'est l'expression courante. Platon, pour qui il ne s'agit pas exclusivement, ni même essentiellement, d'en recueillir les biens, ne se remet pas à la bonne volonté des collatéraux héritiers du soin d'assurer une succession à la personne en même temps qu'une succession au patrimoine[1]. Un couple nouveau de parents viendra s'installer dans ladite maison. La femme est déterminée d'après sa parenté avec le défunt telle que la définit le système des parentèles : épousée par un parent qui sera déterminé, lui, par la règle de dévolution de l'épiclérat (928 D), elle est traitée comme la fille épiclère du défunt. Qu'elle soit désignée d'abord, et l'ayant droit en fonction d'elle, il y a là un témoignage curieux de la survivance d'une très vieille pensée : celle qui fonctionne justement dans l'épiclérat et qui reconnaît à la femme en certains cas un rôle éminent de continuatrice. La succession est donc tout autrement conçue que dans le système traditionnel : les héritiers sont bien des collatéraux, mais ils tiennent leur titre d'une espèce d'affiliation obligatoire, et non pas d'une συγγένεια par quoi s'actualise à l'occasion un communisme latent de la famille.

Les solutions concrètes peuvent gravement différer de celles

1. C'est une règle de la moralité familiale, dans l'Athènes de ce temps, qu'un héritier collatéral donne un de ses enfants en « adoption posthume » au défunt ; mais de la moralité seulement.

du droit positif. D'abord, c'est *une parente* qui est désignée, et au premier rang, comme héritière. Mais il y a plus. On s'est demandé [1], à propos de l'installation du couple successeur, si Platon permettait ou plutôt prescrivait le mariage du frère et de la sœur que la *République* V 461 E admet au moins exceptionnellement, dans des conditions d'ailleurs très différentes. C'est une question à laquelle il ne serait peut-être pas facile de répondre si Platon n'y avait pas répondu, dans le passage même, par une indication formelle qui paraît avoir échappé : les mariages devront se faire, dit-il, κατ' ἀγχιστείαν καὶ θέμιν, compte tenu de la proximité et de la loi naturelle : nul doute que la θέμις, qui concerne fréquemment les relations sexuelles, ne se confonde ici avec l'ἄγραφος νόμος dont il est question VII 838 B comme prohibant ce genre d'unions [2] ; et la clausule ὡς ἔμπροσθεν ἐνομοθετήσαμεν a sur ce point la valeur d'une référence. Mais il faut voir ce qui s'ensuit : si un défunt laisse une sœur, cette sœur est la première désignée comme quasi épiclère ; mais s'il laisse en outre un frère, celui-ci, qui ne peut épouser sa sœur, est exclu de la succession. Sauf le droit du père de se choisir un successeur parmi ses fils, il n'y a rien, dans le droit platonicien de la famille, qui soit plus exorbitant du droit commun des cités grecques.

L'autorité paternelle.

Que Platon insiste à maintes reprises sur le respect quasi religieux dont les parents doivent être l'objet [3], il n'y a rien là que d'attendu ; mais cette considération n'intéresse le droit que négativement si l'on peut dire, par les sanctions qu'elle justifie dans le droit pénal en matière de meurtres ou de blessures [4], de coups [5], ou de mauvais traitements (κάκωσις γονέων). Sur tous ces points, il y a une tendance

1. Discussion dans Schulte, p. 24 ; Becker, pp. 62 sq., 299 ; Bisinger, pp. 100 sq.

2. Conséquence notable, l'union entre frère et sœur consanguins, licite à Athènes, semble interdite dans les *Lois*.

3. Il faut d'ailleurs observer qu'à cet égard, la mère est assimilée au père : cf. Becker, *o. l.*, p. 196 sq.

4. IX 869 A sq. ; 873 A sq. ; 877 B ; 878 E.

5. 881 B. Le cas, à Athènes, eût été compris dans la notion de κάκωσις.

très marquée dans les *Lois* à aggraver les pénalités que le droit positif édictait ; au reste, sur le dernier, elles ne sont pas sans rapport avec la loi d'Athènes, du moins en ce qui touche l'organisation de la poursuite [1].

Dans le droit proprement familial, quels sont les pouvoirs du père ? On pourrait s'attendre, étant donné l'esprit qui se manifeste dans l'ordre de la succession, à ce qu'ils soient singulièrement affirmés. Et peut-être en effet y avait-il une tendance chez Platon dans ce sens-là, comme le suggèrent les dispositions du droit pénal où elle trouverait une espèce de compensation. Mais la tendance ne pouvait guère aboutir : l'institution familiale, chez les Grecs, ne comporte point la *patria potestas* de type romain, et il n'appartenait pas à Platon de l'inventer. Le fait essentiel, c'est que la majorité émancipe le fils qui, marié, va souvent s'établir hors de la maison paternelle ; de cet usage, les *Lois* font même une règle : s'il y a deux maisons dans le κλῆρος, c'est justement pour que le nouveau marié aille s'installer dans l'une d'elles — cela vaut mieux pour la bonne entente (VI 775 E-776 B). Même pour la période de minorité, les droits helléniques n'admettent pas le pouvoir absolu que le droit romain reconnaît au *pater* : les *Lois* ne l'admettent pas davantage.

Il n'y a pas de *ius uitae necisque* — sinon au moment de la naissance, car Platon paraît bien accepter cette pratique de l'*expositio* [2] qui était générale dans les cités grecques et que des considérations démographiques justifieraient au moins autant dans celle des *Lois* (cf. V 740 C sq.). A cette réserve près, le meurtre de l'enfant est punissable (IX 868 C). Bien entendu, c'est le père qui donne la fille en mariage sans qu'elle ait à être consultée : il y a là une forme de tutelle qui doit être exercée en tout état de cause et qui l'est, aussi bien, par les collatéraux en l'absence du père ou de

1. 932 A sq. C'est une originalité des *Lois* que, jusqu'à un certain âge, les coupables relèvent de la *coercitio* des magistrats. Mais la justice est mise en mouvement, dans tous les cas, soit par la plainte de la victime, soit, à son défaut, par l'intervention d'un tiers : c'est le même régime qu'à Athènes, sauf que, dans les *Lois*, le mot ἐξαγγέλλειν (932 B et D) indique une dénonciation, et non pas une action en justice.

2. A vrai dire, il n'en parle pas expressément (pas plus que de l'avortement) : y a-t-il là une gêne de sa part ?

l'aïeul — régime au moins général dans les cités grecques. Mais, pas plus que dans aucune cité grecque que nous connaissions, l'autorisation paternelle n'est requise pour le mariage du fils. — En matière de biens, le droit des *Lois* pourrait être orienté, il est vrai, dans le même sens qu'à Rome où le fils de famille ne peut anciennement ni être propriétaire ni, en principe, s'obliger par le contrat : chez Platon, le père, seul détenteur du κλῆρος, est seul propriétaire aussi des biens mobiliers qui peuvent entrer dans la composition d'un patrimoine. Mais dans le système des *Lois,* la question de la capacité des fils reste obscure : au surplus, elle n'avait pas assez d'intérêt politique, aux yeux de l'auteur, pour retenir son attention.

C'est sous son aspect disciplinaire que l'autorité paternelle pouvait être spécialement considérée par Platon. Il est notable qu'il ait fait une place importante à une institution d'ailleurs très ancienne [1], mais qui ne paraît pas d'usage très courant dans l'Athènes de son temps, celle de l'ἀποκήρυξις (*abdicatio filii*) ; mais il n'est pas moins notable que, tout en réservant au père l'initiative de cette mesure de discipline domestique, il en ait subordonné l'effet au contrôle et à la décision d'un groupe de parents (928 D-929 D). Il s'agit d'une espèce de répudiation du fils, qui a lieu par voix du héraut, et dont on ne connaît bien ni les conditions, ni les modalités dans le droit positif. On sait du moins que l'ἀποκήρυξις rompt les liens de famille du côté du père (et entraîne par suite l'exhérédation). Platon observe que, dans sa cité, les conséquences en seront plus graves qu'ailleurs, car le fils, n'ayant plus de droit virtuel sur un κλῆρος, n'a plus qu'à s'expatrier à moins d'être adopté dans une autre maison ; comme il justifie par là (διὸ 925 A) l'intervention de toute la parenté, il nous renseigne, *a contrario,* sur l'état du droit contemporain ; c'est donc probablement une innovation des *Lois* que l'institution d'un conseil de famille qui, au surplus, décide seul : le père ne vote pas (ni la mère). En fin de compte, c'est justement le fonctionnement de l'ἀποκήρυξις

1. Cf. A. Albertoni, *L'apokeryxis,* Bologne, 1923. Elle n'est connue, pour l'époque classique, que par des allusions plutôt rares et quelques notes de lexicographes. Platon est notre témoin le plus explicite.

dans les *Lois* qui se trouve y être le plus net témoignage d'une survivance de *joint family*.

Une action en quelque sorte inverse est celle qui a pour objet d'enlever au père de famille dément l'administration de ses biens. Platon veut qu'elle ne soit intentée que sous la caution de l'autorité publique. A cela près, elle est organisée dans les *Lois* comme elle l'était dans le droit athénien [1] (929 D-E).

La tutelle des mineurs n'appelle pas d'observation spéciale. Au temps de Platon, elle était conçue plutôt comme *officium*, pour employer le vocabulaire romain, que comme *potestas*. La théorie des *Lois* accentue ce caractère. Au surplus, ni le ministère du magistrat ni l'organisation de l'action en justice ne diffèrent sensiblement de l'état athénien [2] (928 A-D). Quant à la délation de la tutelle, Platon n'avait pas davantage à innover : on retrouve chez lui la tutelle testamentaire, en première ligne, et la tutelle légitime (924 A-B) ; étant donné le rôle particulier de protection qui est attribué par les *Lois* aux nomophylaques, on peut admettre qu'à défaut de ces deux-là, la tutelle dative (nomination du tuteur par le magistrat) est sous-entendue [3].

Le mariage et la condition de la femme.

Dans un droit antique, le mariage ne fonde pas la famille : c'est en fonction d'elle qu'il est conçu. Pour Platon, il est surtout conçu en fonction de l'État, ou plus exactement de la constitution sociale qui est le fon-

1. Cf. Lipsius, p. 355 sq. — Le vocabulaire est remarquablement concordant (γραφὴ παρανοίας, cf. Lipsius, p. 340 : or l'action ne peut procéder que du fils). Cette action est un moyen de protection pour l'οἶκος : on ne voit pas qu'elle appartienne à des collatéraux.

2. Le rôle du nomophylaque correspond à celui de l'archonte athénien. Au cours de la tutelle, une action publique est prévue qui correspond à la γραφὴ ou εἰσαγγελία κακώσεως ὀρφανοῦ (sauf que, dans les *Lois*, le délit est traité partiellement en délit public, la condamnation profitant pour moitié au poursuivant). L'action de tutelle pour mauvaise gestion est l'équivalent de la δίκη ἐπιτροπῆς athénienne.

3. Aussi bien, les *Lois* instituent — ce qui est peut-être une originalité — la tutelle des enfants d'un condamné, IX 877 C, X 909 C-D.

dement de la cité : il faut 5040 citoyens actifs, et qu'ils perpétuent autant de « maisons ».

De là, d'abord, une obligation que les droits grecs en général ne songeaient guère à imposer[1] : l'homme doit se marier, entre tel et tel âge ; un âge nuptial est également fixé pour la femme[2]. Le veuf qui n'a pas assez d'enfants doit se remarier, ἐξ ἀνάγκης, 930 B — et certainement aussi le divorcé qui est dans le même cas (930 A) : « le nombre d'enfants nécessaire et suffisant est fixé par la loi : un garçon, une fille ». Cette obligation a une sanction pénale, au moins pour le premier mariage : le contrevenant sera frappé d'une atimie qui est plutôt, à vrai dire, une espèce de *capitis deminutio* morale qu'une peine proprement juridique[3] ; mais en outre, il devra payer une amende annuelle, graduée suivant sa classe[4] (IV 721 A sq., VI 773 E sq.). On admet généralement que Platon s'est inspiré ici du « droit spartiate » où, d'après des témoignages postérieurs, il y aurait eu des actions en justice pour célibat, mariage tardif ou mésalliance[5] ; il faudrait y regarder de près, ce que nous n'avons pas loisir de faire : disons d'un mot qu'on s'est peut-être trop pressé d'accepter le renseignement et qu'une organisation de ce type, dans l'État spartiate que pouvait connaître Platon, n'est pas très vraisemblable. Au reste, les *Lois* n'avaient pas besoin ici d'un précédent.

La dation en mariage de la fille est désignée du terme attique (et ionien) d'ἐγγύη. La portée de l'ἐγγύη ne semble pas

1. Dans certains États archaïques pouvait se perpétuer la coutume (liée à l'institution des classes d'âge) du mariage « collectif » des nouveaux éphèbes (pour la Crète, Ephore ap. Strab. X 482 ; sur quoi Van Effenterre, *La Crète et le monde grec*, p. 59 ; cf. *Rev. Et. gr.*, XLI, p. 334). Mais l'obligation *légale* est autre chose.

2. Les chiffres sont indiqués à plusieurs reprises et, chose bizarre, ne concordent pas toujours (de 30 à 35 ans pour l'homme IV 721 A-B, VI 785 B, mais de 25 à 35, VI 772 D ; de 16 à 20 ans pour la femme VI 785 B, mais entre 18 et 20, VIII 833 D). Contradictions qui restent inexpliquées.

3. Cf. *infra*, Droit pénal, p. CXCI.

4. Cette amende doit être versée au trésor d'Hèra (pour le souvenir, ou l'association d'idées, cf. loi ap. [Dém.] XLIII 54) ; cf. 774 D-E.

5. Cf. Becker, p. 37 sq.

bien fixée dans le droit contemporain ; dans les *Lois*, il est clair qu'elle a effet définitif (cf. XI 923 D). Ce n'est plus d'ailleurs, au IVe siècle, un acte solennel à proprement parler ; et rien n'indique qu'elle le soit davantage pour Platon. Quant aux personnes capables d'y procéder, la législation platonicienne est parallèle à celle d'Athènes, mais avec des différences qui ont leur signification. D'abord, les *Lois* appellent, dans l'ordre : le père, le grand-père paternel, les frères de même père : au lieu qu'à Athènes, le frère prime le grand-père (loi solonienne ap. [Dém.] XLVI 18) : légère divergence, mais voulue, et que pourrait expliquer un souci plus marqué chez Platon de l' « autorité paternelle ». La suite est plus importante : à défaut de ces parents-là, les *Lois* appellent les parents de même degré du côté de la mère [1] (et, à défaut encore, les parents les plus proches, de concert avec les tuteurs [2]). Cette disposition ne se retrouve pas à Athènes (ni à Gortyne). On peut observer que Platon ne manque pas l'occasion de faire sa part à la lignée maternelle, fût-ce au second rang. Au surplus, il n'est pas en contradiction par là avec l'esprit des droits grecs, qui reconnaissent une autre parenté que la parenté agnatique. Seulement, la loi athénienne n'avait pas à tenir compte ici des parents « par la mère » : la fille qu'ils pourraient donner en mariage est épiclère, et l'épiclère est « adjugée » par le magistrat ou par les tribunaux au parent qualifié qui la revendique. Pour Platon, c'est un tuteur en titre, comme représentant de la famille, qui doit intervenir en toute hypothèse.

Dans la bourgeoisie athénienne que nous connaissons plus ou moins directement, il y a un acte juridique qui est associé au mariage, et qui contribue, en fait et quasi en droit,

1. On a souvent compris que Platon prévoyait ici une ἐγγύη de la mère elle-même : et il est vrai qu'un droit maternel de ce genre s'indique parfois dans la légende. Mais au temps de Platon, et chez Platon lui-même, il serait peu vraisemblable. Aussi bien le texte porte-t-il, non pas παρὰ μητρός, mais πρὸς μητρός dont on sait la valeur technique en droit successoral où il se rapporte à la parenté « du côté de la mère ». Et il faut bien que les *Lois* aient ici en vue un groupe de parents, dont l'absence seule peut créer une situation « exceptionnelle », τύχη τις ἀήθης.

2. Il est bon de noter ici que la tutelle de mineure ne se confond pas avec la tutelle matrimoniale.

à le fonder : c'est la constitution de dot. Dans la cité de Platon, il n'y aura pas de dot — il n'y aura que de menus apports en « hardes » (dont la limitation légale fait d'ailleurs songer à une loi solonienne : Plut. *Solon,* 20). L'interdiction est d'ordre public : elle est commandée par l'organisation sociale des *Lois* (V 742 C) ; elle est sanctionnée par des amendes graduées suivant la classe (VI 774 C sq.). Or, dans le droit familial lui-même, elle a un effet indirect. Par le régime dotal, la femme athénienne reste engagée dans son ancienne famille : le mariage ne confère pas au mari la qualité de tuteur unique. Ce lien-là n'existe pas chez Platon, et la matière de la tutelle se trouve simplifiée chez lui. On ne voit même pas que subsiste pour les parents de la femme un droit virtuel qui se réaffirme à la dissolution du mariage : s'il y a lieu de remarier la femme veuve ou divorcée, c'est l'autorité publique qui joue un rôle actif.

La femme, dans les *Lois,* n'en paraît pas moins régulièrement sous une tutelle : c'est le régime athénien, c'est au moins celui d'une bonne partie de la Grèce. Chez Platon toutefois, il admet deux restrictions, sur la portée desquelles on peut s'interroger. La première concerne le droit familial interne : dans le cas d'épiclérat, si l'ἀγχιστεία ne fournit aucun ayant droit, la fille elle-même (« de concert avec ses tuteurs », il est vrai) se choisira un mari (XI 925 A-C). Comme la loi de Gortyne nous fait connaître un épiclérat plus « libéral » que celui d'Athènes, on a parfois admis que Platon avait été influencé par le droit des cités crétoises : ce n'est pas impossible, en effet ; mais la liberté que les *Lois* concèdent à l'épiclère est étroitement limitée : la *patrôoque* de Gortyne, au contraire, peut avoir dans tous les cas une initiative personnelle (loi de Gort. VII 15 sqq.). — La seconde exception aurait plus de portée en elle-même : on a vu (p. XCVII) qu'après quarante ans, la femme, si elle n'est plus en puissance de mari, peut ester en justice. Si elle n'est plus en puissance de mari : et en effet, du moment que le mariage l'a émancipée de la tutelle de ses parents, son veuvage ou son divorce ne lui laisse plus de tuteur qualifié ; il y a là une conséquence logique plutôt qu'une innovation d'esprit « féministe ». L'article n'en est pas moins remarquable, au regard d'Athènes où la femme est une éternelle mineure ; mais au total, l'institution platonicienne de

la tutelle des femmes paraît surtout conforme au type « ionien »[1].

Dans quelle mesure la femme mariée est-elle intégrée à un nouveau groupe ? Il n'est pas question qu'elle le soit à la manière de la femme romaine mariée *cum manu*, pas plus dans la cité des *Lois* que dans aucune cité grecque. A l'intérieur de la *domus*, elle a, vis-à-vis de ses enfants, une éminente dignité qu'elle partage avec le père ; du reste, aucun pouvoir de droit, mais seulement un office économique. Pour ce qui est de la société conjugale, on peut trouver chez Platon une tendance à la renforcer, moralement et juridiquement. A son rang toutefois, puisque le meurtre manqué de l'époux ou de l'épouse est moins sévèrement traité, à l'occasion, que celui du frère ou de la sœur (IX 877 C, cf. 878 D sq.) et que la notion élargie du « parricide » ne s'étend pas au meurtre du conjoint (873 A) ; mais la législation sur l'adultère est assez remarquable. En principe, l'adultère du mari est condamné (VIII 841 D-E). Seulement, les sanctions prévues sont assez aléatoires[2], et la condamnation même est assez molle : elle est presque présentée comme un *pium votum* (841 C) ; pratiquement, elle est subordonnée à la publicité du délit (841 E). On pourrait se demander si elle ne s'inspire pas plutôt d'une éthique générale que d'un respect de l'union conjugale pour elle-même, n'était la note religieuse qui accentue ce respect[3].

Avec le chapitre de la dissolution du mariage et de ses effets, nous revenons à des dispositions qui, pour être purement platoniciennes, n'en accusent pas moins une stricte subordination de la femme à l'office social qui lui est imposé. Il est vrai que cet état lui est commun, en l'espèce, avec l'homme : on l'a vu pour les veufs ou divorcés de l'un ou de l'autre sexe[4]. Sur deux points, les *Lois* se trouvent refuser à

1. Ce n'est pas seulement dans le statut de l'épiclère que s'indique une opposition entre la loi de Gortyne et le droit d'Athènes ; et on a pu se demander si l'institution même de la tutelle des femmes n'était pas étrangère aux cités dites doriennes.

2. Cf. Becker, p. 93 sq.

3. 841 D : ...πλὴν ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν. Il est vrai que la pensée est fixée encore ici sur la procréation des enfants : cf. VI 784 A.

4. S'ils n'ont pas d'enfants à suffisance, les veufs ou divorcés sont

la femme les seules initiatives que précisément la loi athénienne lui permettait. A Athènes, la femme qui reste veuve avec des enfants choisit de rester dans la « maison » de son mari ou de rentrer dans la sienne [1] : le système des *Lois* ne comporte aucune option. D'autre part, la femme athénienne peut provoquer le divorce (l'intervention de son tuteur étant d'ailleurs nécessaire) : pour Platon, le divorce est décidé d'office, s'il y a lieu, par les dix nomophylaques et les dix inspectrices du mariage qui sont spécialisés dans ce genre d'affaires (XI 930 A) [2] : il n'est question ni d'ἀποπομπή de la part du mari, ni d'ἀπόλειψις de la part de la femme.

Car, encore une fois, l'homme, dans ces articles, est mis sur le même pied que la femme. Mais la partie n'est pas égale : la femme, elle, n'a guère de vie humaine que dans et par la famille. Comme mère, elle a droit au respect de ses enfants, au même titre que le père. Au demeurant, à quelques réserves près, elle est considérée essentiellement comme procréatrice.

VI. — Biens et obligations.

Il est permis de considérer d'ensemble tout ce qui se rapporte à ces deux termes consacrés. Les Grecs ne reconnaissent pas une distinction aussi marquée que les Romains entre droit réel et droit personnel : les notions fondamentales (rapport entre une personne et une chose, rapport entre deux personnes) ne s'affirment pas avec la même netteté chez les uns que chez les autres. Un point capital, c'est que la notion de droit absolu est étrangère aux Grecs : le procès même de propriété n'est que le règlement d'un droit de préférence entre deux compétiteurs.

La propriété. Toutefois, les *Lois* attestent sur certains points une conception juridique particulière. D'abord, il faut mettre à part la propriété du κλῆρος que, pour des fins politiques, Platon a entendu constituer en bien inaliénable et indivisible. Le sujet touche poup une

obligatoirement remariés ; dans l'autre hypothèse, des solutions d'opportunité sont recommandées (XI 930 A-B, 931 C).

1. Cf. Beauchet, I, p. 311 sq.

2. Il est entendu que le divorce est imposé en cas de stérilité : VI 784 B.

part au droit de la famille (cf. p. CLIV). Ce qu'il faut observer ici, c'est que, par le procédé de l'inscription, la notion de cette propriété dépasse celle du droit contemporain. Il est significatif que la procédure hellénique de revendication ne figure pas dans les *Lois* à propos d'immeuble ; elle est même formellement exclue XII 954 C : c'est que le lien entre le κλῆρος et son possesseur (ἀνὴρ καὶ κλῆρος ξυννομή V 737 E) est essentiel et en quelque sorte préétabli. Juridiquement, cette situation est en rapport avec l'établissement des registres sur tables de cyprès qui ont été déposés une fois pour toutes dans des sanctuaires (V 741 C-D), qui correspondent à la fois à un cadastre et à un Livre foncier [1], et dont on peut dire qu'ils font preuve absolue. Les cités grecques ne connaissent rien de tel : certaines ont des registres de transcription pour les ventes ou pour les dots [2] ; c'est quelque chose qui se rapproche de l'institution platonicienne, mais qui s'en distingue profondément. On penserait plutôt à ce qui a peut-être été réalisé en Égypte à l'époque romaine par le moyen de la βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων [3], mais d'ailleurs dans un milieu différent et dans des conditions tout autres.

Les *Lois* étendent même le principe de l'*inscription* à la propriété mobilière : les nomophylaques ont la garde des registres où chacun des 5040, au moment de la fondation de la cité, a fait inscrire le montant de sa fortune (V 755 D-E) et qui, dans la suite, paraissent tenus par noms de personnes (V 745 A, IX 855 B). Platon a probablement senti les difficultés de fonctionnement d'un système qui, aussi bien, ne peut guère englober tous les propriétaires et toutes les propriétés : la revendication mobilière, pour laquelle il a été fait en partie, ne pourra pas y avoir recours dans tous les cas

1. En un sens, on peut dire que la publicité est à la fois réelle et personnelle, puisque le premier propriétaire est indéfiniment représenté par ses successeurs qui sont en droit ses descendants. Naturellement il faut prévoir une *tenue* des registres qui doit être l'affaire des nomophylaques.

2. Voir notamment *Inscr. Jur. Gr.*, nos VI et VII et t. I, pp. 104 sq. ; Théophr. dans Stobée, XLIV 22.

3. Exposé général dans E. Weiss, *Griech. Privatrecht*, I, pp. 269 sq. : pour la bibliographie récente, P. Jouguet, *La domin. rom. en Eg. aux deux premiers siècles ap. J. Ch.*, p. 7, n. 3 ; cf. R. Taubenschlag, *o. l.*, p. 167 sq.

(XI 914 C). Et cependant, il faut signaler, dans le système, une intention très définie, celle de faciliter et d'*assurer* le règlement des contestations portant sur la propriété (V 745 A). Pour un Grec, il y a là une conception originale du droit.

Au surplus, il faut bien reconnaître que, dans la théorie platonicienne de la revendication, cette conception reste en marge : la revendication est expressément définie comme *diadicasia*, c'est-à-dire qu'elle sert à décider, entre deux compétiteurs qui sont mis sur le même pied, lequel est préférable à l'autre. Les *Lois* nous donnent même quelques indications sur le procès de propriété, dont on n'a peut-être pas assez remarqué l'intérêt historique. En fait, elles éclairent pour nous le droit positif ; le formalisme qu'elles nous font connaître est révélateur d'un état juridique : ailleurs que chez Platon, nous le voyons mal ; mais Platon ne l'a certainement pas inventé. Cet état du droit, archaïque, mais persistant, est celui dans lequel la propriété se crée et se défend par des affirmations et des actes qui sont des rites juridiques tout à fait parallèles à ceux qui fonctionnent dans le droit romain ancien. Pour revendiquer un objet, on le « saisit », on « met la main dessus » ; s'il y a opposition, les rites contraires se neutralisent : c'est la condition du procès, dont la fin est d'autoriser une saisie efficace, celle du gagnant. Les *Lois* usent ici d'un vocabulaire à la fois très concret et quasi technique, ἐφάπτεσθαι, ἐπιλαβέσθαι, ἀφαιρεῖσθαι (914 D, 915 C, 954 C, D, E) — le même qu'on voit employé pour les saisies légitimes, illicites ou contestées dont le jeu conditionne, chez les Grecs, toute une part de la vie juridique [1]. Des pratiques viennent naturellement s'insérer dans ce jeu, que rappelle une allusion parfois elliptique de Platon. Ainsi, la condition nécessaire pour que la revendication ait lieu, c'est que la chose revendiquée soit présente, donne prise : en provoquer l'« exhibition » est l'objet de la procédure qui s'appelle en droit athénien δίκη εἰς ἐμφανῶν κατάστασιν [2] : Platon se borne à dire,

1. Cf. E. Rabel, *Zeitschr. d. Savigny-Stift.*, R. A., 1915, p. 347 sq. Rappelons l'organisation du procès de liberté (p. CXX sq.) en rapport avec l'ἀγωγή qui appartient à la série de ces pratiques, et l'emploi du terme ἀφαιρεῖσθαι pour désigner la rescousse du débiteur condamné et saisi XII 958 C (cf. p. CL).

2. Rabel, *ib.*, p. 381 sq.

mais cela suffit : ὁ δὲ (l'adversaire) καθιστάτω · γενομένου δὲ ἐμφανοῦς... (914 C). D'autre part, le gain du procès s'actualise par la saisie de la chose litigieuse : Platon parle occasionnellement de celle qui a lieu par procuration, et dont la vertu rituelle est encore suffisamment exprimée par la formule κατὰ τὴν ἐκείνου ἀφαίρεσιν ἀφαιρείσθω 914 D, la mainmise du représentant vaut mainmise de l'intéressé. Un tiers peut être mis en cause, aussi bien, quand la partie qui fait figure de défendeur s'en réclame : si on saisit une chose à elle, elle se fera appuyer ou suppléer, le cas échéant, par celui de qui elle la tient ; exactement, elle mènera le saisissant auprès du tiers (ἀνάγειν 915 D), rite qui a engendré une procédure, celle qu'on appelle le recours en garantie [1], et que nous font connaître quelque peu, sous le même nom, les témoignages du droit positif [2].

Recours et demande d'exhibition sont des incidents qui peuvent se trouver liés à la poursuite du vol : et dans les législations archaïques, c'est justement de la poursuite du vol que la revendication est plus ou moins dérivée. Platon n'en a peut-être plus le sentiment, car c'est à un autre endroit qu'il faut chercher l'article sur la perquisition de la chose volée [3] (XII 954 A-C) ; mais cette procédure rituelle, bien attestée en Grèce et bien connue hors de Grèce [4], c'est lui qui, pour sa nation, nous la restitue avec le plus de fidélité [5]. Sur un point, on pourrait croire qu'il innove de son

1. Platon prévoit implicitement une action en justice, mais n'en traite pas. L'ἀναγωγή a été rattachée à la vente, comme sanctionnant une obligation dérivée du contrat : dans le principe, elle est une institution indépendante et elle a pu fonctionner d'emblée au cas de donation, mentionné expressément par les *Lois*. L'évolution à la fois sémantique et juridique a fait étendre l'emploi du terme à l'action qui sanctionne l'autre « obligation de garantie », en matière de vices rédhibitoires (916 A : *infra* p. CLXXXII).

2. Beauchet, IV, pp. 133 sqq.

3. Encore voisine-t-il avec celui qui concerne la prescription.

4. Il suffit pratiquement de renvoyer à Glotz, *Solidarité*, pp. 203 sqq. et à Huvelin, *Études sur le furtum*, pp. 142 sqq., cf. 40 sq., 180 sq.

5. Cf. *Hymne à Hermès*, 246 sq., 371 sq. (où figure d'ailleurs l'obligation du témoignage instrumentaire dont les *Lois* ne parlent pas). Le détail même de la législation platonicienne a valeur de

chef : il n'est pas question, dans les autres sources, d'un serment prêté par l'auteur de la perquisition ; mais ce qui donne lieu de penser que Platon n'a pas inventé ce détail, c'est qu'on en trouve l'équivalent en droit gréco-égyptien dans un cas différent, mais analogue [1].

Quant aux modes d'acquisition de la propriété, les *Lois* contiennent un article auquel les juristes se sont beaucoup intéressés (XII 954 C-D). Il s'agit des délais dans lesquels on peut revendiquer. La question ne peut se poser, nous le savons, qu'en fait de meubles : celui qui possède depuis un, trois, cinq ou dix ans suivant que la possession a été publique ou occulte, à la ville ou à la campagne, est à l'abri de toute revendication [2]. L'idée que la propriété puisse s'acquérir par la possession prolongée (usucapion) paraît bien être étrangère aux droits grecs, et le texte de Platon, à lui seul, ne saurait autoriser l'opinion contraire [3]. Aussi bien, s'il faut reconnaître que les *Lois* tendent vers une pareille notion, il convient d'observer aussi qu'elles se placent plutôt au point de vue de la prescription extinctive qui, elle, est familière aux Grecs. Et, par hypothèse, l'article ne concerne pas la propriété immobilière [4].

Obligations délictuelles.

Il est notable, mais non pas inattendu, que Platon n'ait guère traité en forme que des différends qui peuvent s'élever en matière foncière et agricole, et qui concernent aussi bien

document : sur le recours exercé contre le maître de la maison qui s'oppose à la perquisition (action *furti prohibiti* du droit romain), cf. Glotz, *o. l.*, p. 206.

1. Latte, *Heil. R.*, p. 22, d'après le « papyrus des Revenus », 56, 3 (perquisition domiciliaire exercée par les fermiers du monopole de l'huile). Pour Platon, ce serment garantit la bonne foi de l'auteur de la perquisition : sa fonction primitive a pu être de procurer au saisissant — à ses risques et péril — l'*auctoritas* religieuse qu'il confère en des occasions analogues (cf. Brissaud, *Manuel d'hist. du dr. franç.*, p. 226).

2. Si la chose est détenue à l'étranger, il n'y a aucune prescription (cf. la règle du droit romain *adversus hostem aeterna auctoritas*).

3. Voir la discussion dans Beauchet, III, p. 143 sq.

4. Nous ne savons si, en fait de meubles, le droit athénien comportait une réglementation semblable (qui, en tout cas, eût été moins compliquée).

la question des servitudes que celle du délit privé[1]. Il y a là l'équivalent d'un petit code rural (VIII 842-846 A), pour lequel Platon se réfère expressément à des précédents législatifs, et même à une espèce de droit commun de la Grèce (843 E-844 A). La loi de Solon sur ce chapitre en était peut-être le monument le plus ancien, et elle a eu assez de prestige pour que le droit romain et le droit alexandrin s'en inspirent (Gaius in *Dig.* X, 1, 13 ; *Dikaiomata*, Pap. Halle 1, 102) ; entre la législation athénienne et celle des *Lois*, des rapprochements quasi textuels peuvent être faits à l'occasion : en matière de plantation (843 E, cf. Plut. *Solon* 23), pour les règlements au sujet d'eau de source (844 A-B, *ib.*), sur l'écoulement et la transmission des eaux pluviales (844 C, cf. Dém. LV).

Par ailleurs, la notion même d'obligation délictuelle s'est naturellement présentée au Platon législateur. Ce n'est pas une notion simple. Par ses origines, elle participe du régime de la vengeance. Les faits proprement délictuels qui, dans le droit contemporain, continuaient à requérir une réparation privée, Platon les dérive pour une part vers un droit pénal de caractère public : ainsi le vol, dans une large mesure : ainsi l'injure réelle ou verbale (dont il restreint d'ailleurs la notion, conformément à un parti pris de théoricien moraliste : cf. IX 880 B sq.). Cette tendance, en soi, n'est pas étrangère au droit athénien. Il y en a une autre, qui est encore mieux fondée dans l'état juridique du temps : celle qui dépasse les notions de vindicte et de *pœna*, celle qui fait reconnaître un droit général à indemnité pour toute lésion — on pourrait dire à la limite : pour toute rupture d'équilibre entre des intérêts patrimonialement appréciables. D'où une pensée juridique qui s'oriente vers la conception moderne de délit civil, cette notion multiforme de βλάβη (dommage) qui se retrouve également dans le droit d'Athènes et dans le droit platonicien. Selon la terminologie des *Lois*, on dira

1. La première des lois de cette catégorie vise même un délit qui est expressément considéré comme délit public : c'est celui qui consiste à déplacer les bornes des terres (842 E sq.). Il y a là, peut-on croire, une conception proprement platonicienne que justifie le caractère religieux des ὅροι, bien plus affirmé dans les *Lois* que nous ne le voyons dans le droit positif.

que le « dommage » est à mettre à part de l'« injustice » (IX 861 E) comme relevant d'un droit essentiellement restitutif (862 B) : le « volontaire » n'en est pas l'attribut nécessaire ni même le plus fréquent, il y sera seulement — d'après une distinction que consacrait la loi athénienne (Dém. XXI 43) — motif d'aggravation ; c'est-à-dire qu'il donnera lieu à indemnité au double (ex. 843 C-D). — En pareille matière, Platon n'a pas eu à innover. Mais il a fortement saisi l'esprit du droit le plus évolué de sa nation : sa sociologie ne l'y obligeait guère ; pour mieux dire, elle ne l'inclinait pas du tout dans ce sens.

Obligations contractuelles.

En matière de contrats, on peut reconnaître dans les *Lois* un dualisme et presque une antinomie. Il y a chez Platon, on le sait de reste, une hostilité de principe à l'égard de tout ce qui est mercantilisme. Il n'en a pas moins une notion du commerce contractuel qui est, au vrai, celle de son époque et de son milieu, et qui ne peut correspondre qu'à une civilisation économique assez avancée : elle est d'autant plus remarquable que la cité des *Lois* ne lui donnait guère l'occasion de s'affirmer, encore moins de s'exprimer dans la forme proprement juridique qu'elle a trouvée parfois chez le philosophe.

I. Jusque dans ses partis pris, le droit platonicien est tout autre chose en l'espèce que fantaisie pure : il se réfère à un état de législation qu'on peut qualifier d'archaïque, mais qui n'avait pas encore disparu, qui était même sans doute assez largement représenté en dehors des cités commerçantes. Le point essentiel, c'est que les *Lois* condamnent l'opération à crédit — la vente à crédit, au premier chef (XI 915 D-E, cf. VIII 849 D-E), le prêt à intérêt (V 742 C) ou sans intérêt (XI 915 E) — et manifestement, d'après ces passages, toute transaction comportant πρόεσις et πίστις, c'est-à-dire où la contre-prestation est conditionnée par la bonne foi du débiteur — car Platon connaît bien ces mots qui, dans le monde des affaires, ont une valeur quasi technique. S'il est vrai que la notion de crédit est de l'essence même de l'obligation contractuelle sous la forme qu'on peut dire moderne, la condamnation est de conséquence. Il y a longtemps que

Platon l'a déjà formulée (*Rép.* VIII 556 A) ; et certes, elle est en accord avec une des préoccupations majeures de sa politique. Mais il est notable qu'elle ne se traduise pas par une interdiction directe, par un article législatif qui la sanctionne (comme, par exemple, la défense de posséder des métaux précieux). On le comprend sans peine pour les *éranes*, prêts « gratuits » et collectifs, parce qu'il ne peut guère être dans les intentions de Platon d'interdire absolument cette pratique traditionnelle et inoffensive[1]. Mais il en est de même pour les autres opérations : dans les *Lois* comme dans la *République*, il est dit seulement que l'« avance » se fera aux risques du créancier, c'est-à-dire que celui-ci n'aura pas d'action en justice pour faire acquitter la dette — capital ou intérêts. Or c'est là un état du droit qui est attesté pour l'époque même de Platon : selon Théophraste (ap. Stob. *Écl.* IV 20), la vente à crédit n'engendrait pas d'action dans les lois de Charondas ; et Aristote (*Eth. Nic.* IX 1194 b) observe que la législation de certaines cités n'accorde pas d'action, d'une manière générale, pour les opérations à crédit — formule qui fait écho à celle de la *République* (τῶν ἑκουσίων συμβολαίων). Ce droit ancien et subsistant se qualifie comme négatif en ce qu'il ne reconnaît pas encore la *créance* comme telle : pour que l'obligation puisse se faire valoir — dans le plan de la « justice privée » — il faut qu'elle réalise par la vertu des rites juridiques un asservissement du débiteur ou qu'elle soit garantie par ce que nous appellerions des sûretés, plus exactement qu'elle s'incorpore dans la personne d'une caution soumise à la *manus iniectio* ou dans la chose engagée qui est objet de saisie. Il est à remarquer que Platon, qui par ailleurs ne parle pas de nantissement, rappelle incidemment, ici même, un des moyens auxquels une coutume ancienne a pu avoir recours pour concrétiser l'obligation : c'est le dépôt constitué par le débiteur ou pour lui dès le moment du contrat, et qui représente une espèce de couverture[2]. Il le prévoit, naturellement, pour lui refuser effet,

1. C'est d'ailleurs aussi en opposition avec le droit d'Athènes (cf. Beauchet, *o. l.*, IV, p. 265 sq.) que Platon refuse en pareil cas l'action en justice.

2. V 742 c : ... μηδὲ νόμισμα παρακατατίθεσθαι, ὅτῳ μή τις πιστεύει. Le sujet de l'infinitif peut être le débiteur ; mais il n'est pas

mais il le prévoit dans le cadre juridique — ou préjuridique — où il se trouve placé à ce moment. Car il va sans dire que la législation platonicienne est en porte à faux : elle exclut les procédés et les rigueurs qui sont inhérents à l'obligation dans les droits primitifs, elle ne retient que l'adage qui en est la contre-partie. Encore est-il qu'elle n'a pas inventé cet adage : et on peut penser [1] que Platon s'autorise des observations qu'il avait faites dans d'autres cités que la sienne.

II. Il est d'autant plus frappant de constater que d'autre part — et c'est une espèce de contradiction — Platon connaît fort bien, et à certain moment formule et sanctionne, le principe de l'obligation contractuelle au sens moderne : c'est avec le droit d'Athènes que sa législation est alors en harmonie, avec un droit relativement récent, avec une pensée juridique tout à fait différente de celle qu'on vient de voir.

Au livre XI, 920 D, les *Lois* prononcent : « toutes les fois qu'une convention aura été faite d'un commun accord, à moins qu'elle ne soit interdite par les lois ou par un décret, et sauf les cas où le consentement a été donné par contrainte sous l'effet d'une violence injuste, ou l'exécution empêchée contre la volonté du contractant par un événement imprévu, il y aura action pour convention non exécutée contre celui qui ne se conforme pas à l'accord ». Il y a ici, à vrai dire, un contraste marqué entre la généralité d'un principe qui apparaît comme une des règles maîtresses de la vie juridique, et son domaine d'application qui, dans la cité platonicienne, ne peut être que très restreint. La place même qu'il occupe

impossible que ce soit le créancier (cf. παραθέσθαι, au sens de « se faire remettre en gage », dans une loi d'Ilion, *Inscr. Jur. Gr.*, n° XXII, l. 27). La formule de Platon est très elliptique : elle doit faire allusion à une pratique traditionnelle. L'emploi du dépôt, généralement constitué chez un tiers, s'observe à l'époque classique dans des cas où on veut rendre exécutoire une obligation à cause illicite (Dém. XXXIX 3 ; Esch. III 114, 125 ; Lys. XXIX 6 ; cf. Isocr. XII 13). Pareil procédé, désigné du terme technique de μεσεγγύημα, doit être le reliquat d'un droit ancien ; la fonction du dépôt est indiquée dans [Dém.] XXXIII 13, où l'expression ἐπιδιαθέσθαι ἀργύριον répond à celle de Platon.

1. Cf. R. Maschke, *Die Willenslehre im gr. Recht*, p. 165 ; K. Latte, *Heil. Recht*, p. 96 sq.

est significative, entre la législation qui interdit aux citoyens la plupart des activités économiques et celle qui concerne la profession des artisans ; et il figure juste avant la réglementation du louage d'ouvrage à laquelle il sert en quelque sorte d'introduction et où l'on pourrait bien voir sa raison d'être. Dans l'affirmation du principe, la docilité de Platon à la réalité juridique n'en est que plus remarquable : on peut même dire que, s'inspirant du droit d'Athènes, le philosophe le prolonge et le dépasse par une formule synthétique qui, même incomplète, est d'un véritable juriste. La loi athénienne se bornait à donner effet, abstraitement, à la convention, mais sans déterminer la forme ni les conditions de cet effet. Il n'apparaît pas qu'elle comportât une action générale pour inexécution du contrat, semblable à celle d'ἀτελὴς ὁμολογία que Platon a nommément prévue et dont on a vainement cherché l'équivalent dans le droit positif ; il apparaît, au contraire, que celui-ci n'admettait l'action du créancier, dans la généralité des cas, que sous la forme de l'action de « dommage » et suivant le schème de l'action délictuelle [1] : on conclura que, dans le plan de la procédure, Platon, en avance sur le droit de son époque, a nettement conçu comme spécifique l'obligation contractuelle. D'autre part, on ne voit pas que le droit athénien, sauf dans des cas particuliers, ait défini les conditions de fond auxquelles la convention devait être considérée comme obligatoire : la liberté d'appréciation qui était reconnue aux tribunaux permettait une jurisprudence qui tînt compte de postulats juridiques que nous voyons s'exprimer à l'occasion, mais que la loi positive n'avait pas eu lieu de formuler [2] ; pour une part, ce sont justement ceux que Platon formule. L'article est donc doublement instructif : par son accord avec la pensée juridique du milieu et par le souci dont il témoigne de donner à cette pensée une expression plus ou moins technique, si imparfaite qu'elle soit encore. Il vaut la peine de l'analyser.

La « source » de l'obligation est indiquée par le terme synthétique qui est celui du droit athénien : ὁμολογεῖν, ὁμολογία désignent à la fois le contrat et le consentement qui le

1. Cf. *Arch. d'hist. du dr. or.*, I, p. 129 sq.
2. *Ib.*, p. 141 sq.

fonde. Ils désignent même spécialement, au point de départ, la reconnaissance expresse — sans formes, mais expresse — de cet accord qui est la condition fondamentale du contrat [1] ; et c'est par dérivation sémantique que, finalement et d'ailleurs assez tard, ils s'appliquent au contrat lui-même : dérivation dont Platon a bien le sentiment et dont témoigne la périphrase ὁμολογῶν συνθέσθαι. — En ce qui concerne la « cause », la convention illicite est exclue. Elle l'est en tant que contraire aux lois : ce qui, pour Platon, étant donné le sens large que νόμοι peut avoir chez lui, sous-entend la convention contraire aux bonnes mœurs ; mais le fait est que celle-ci n'est pas énoncée à part. La loi athénienne n'en prononçait pas expressément la nullité, elle ne refusait pas expressément l'action en justice à son sujet (cf. Esch. I 72, 163 sq.). En revanche, elle la refusait pour la convention contraire à des dispositions légales, mais dans des cas spéciaux [2]. Par delà un règlement occasionnel comme celui-là, Platon s'élève à une notion générale de la cause illicite. A un autre point de vue, la lettre de l'article retient l'attention et peut bien faire penser à une pratique du droit contractuel le plus récent : la convention ne doit être interdite « *ni par les lois ni par les décrets* ». On est un peu étonné de voir le décret dans cette affaire, car il n'en est guère question dans l'État platonicien ; mais la même expression se retrouve dans une formule, on pourrait presque dire un formulaire, de ces actes écrits qui appartiennent à l'usage du commerce dès l'époque où les *Lois* ont été composées [3]. Il est vrai que la clause où elle figure déclare la convention exécutoire *nonobstant* « les lois ou les décrets » qui lui seraient contraires : soit que Platon ait voulu condamner spécialement cette clause, soit que sa

1. Maschke, *o. l.*, p. 163.

2. Déjà dans la réglementation solonienne du contrat de société (Gaius L. 4, D. *De coll. et corp.* XLVII 22) ; d'autre part dans une loi sur le commerce des blés qui est du milieu du IVe siècle ([Dém.] XXXV 51) et qui interdit au magistrat de saisir les juges pour toute convention contraire. Aristote, *Rhét.* I 1375 b, parle des lois qui, occasionnellement, condamnent les stipulations qui seraient faites à leur encontre.

3. Le parallélisme entre [Dém.] XXXV 39 et la συγγραφή d'Amorgos (*Inscr. Jur. Gr.*, n° XV A, l. 42 sq. ; B, l. 47 ; D, l. 27) est assez probant : μηθὲν εἶναι κυριώτερον μήτε νόμον μήτε ψήφισμα.

mémoire lui ait seulement suggéré la formule, il y a là une rencontre curieuse.

Quant à ce qu'on appelle les vices du consentement, il est certain que la loi athénienne ne les visait pas expressément. C'est un défaut qui paraît avoir été senti par Platon ; et il a essayé de le corriger, mais avec une gaucherie qui, à sa façon, est un témoignage de l'état du droit. Le vice de violence était indirectement prévu par la formule ὅσα τις ἂν ἑκὼν ὁμολογήσῃ si elle a été la formule légale. Mais il s'en faut qu'il fût défini pour autant : les philosophes — Platon lui-même (*Criton* 52 E) et Aristote (*Rhét.* I 1376 b) — se croient tenus de le signaler, mais seulement d'un mot, dont la portée juridique reste indéterminée[1]. C'est le Platon des *Lois* qui a tenté une définition technique : on ne peut pas dire que le concept d'ἀνάγκη soit pleinement élucidé par lui, la nature de la violence restant indécise ; du moins indique-t-il son caractère d' « injustice », qui serait d'ailleurs aussi à déterminer ; et surtout il distingue deux éléments dont le concours est nécessaire : l'un objectif, la contrainte qui s'exerce du dehors ; l'autre subjectif, l'effet produit sur la volonté du contractant. — Seulement, Platon s'en tient là : il ne mentionne ni le dol ni l'erreur ni ces causes de déraison que Théophraste dans le *Traité des Lois* essayait de définir et que la loi athénienne spécifiait à l'occasion du testament, mais non à propos du contrat. Le silence de Platon au sujet du dol est le plus remarquable. Les mêmes textes du *Criton* et de la *Rhétorique* témoignent que, pour la conscience commune, le dol viciait le contrat. Mais c'est une des caractéristiques du droit athénien (le *Contre Athénogène* d'Hypéride en fait foi) qu'il n'était pas une cause légale de nullité. Peut-être est-ce la raison, plus ou moins consciente, pour laquelle Platon ne l'a pas retenu dans la lettre de son article. — Quant à l'excuse de force majeûre, elle était bien connue dans la pratique du droit, mais pour des espèces définies et, sauf le cas de perte totale de la chose, comme objet de stipulations expresses (notamment dans les différentes formes du louage). Les *Lois* en donnent une formule générale, qu'elles intègrent à la définition même du contrat.

1. L'analyse d'Aristote *Eth. Nic.* III 1110 a-b est faite surtout du point devue du droit pénal.

En somme, on constate dans cet article des insuffisances (mais l'objet même du contrat aurait été bien pauvre dans une cité comme celle des *Lois*), des lacunes si l'on veut (du point de vue même de son époque, Platon aurait pu être plus complet), mais l'effort de réflexion juridique est évident : ce n'est pas si souvent qu'on peut l'observer chez les Grecs. A plusieurs reprises, Aristote a touché à la question : il n'y a rien de comparable chez lui.

III. Comme contrats particuliers, dans une cité dont la constitution en restreint ou en interdit la pratique, les *Lois* n'ont retenu que la vente et le louage d'ouvrage, auxquels il faut joindre, pour sa forme contractuelle, le cautionnement. Elles sont pour une part très proches d'un droit traditionnel, quelquefois aussi elles font penser à un état plutôt moderne.

1. La vente étant toujours au comptant, Platon n'avait pas à considérer des obligations qui s'éteignent dans le moment où elles se créent : la nature synallagmatique de l'acte ne l'a pas intéressé. Quant à son aspect économique, les *Lois* édictent une réglementation qui est en accord avec son idéal de théoricien, mais qui n'est pas sans attache avec la réalité contemporaine : le contrôle tyrannique du commerce — entendons du commerce intérieur, de la καπηλεία — les cités grecques l'exerçaient volontiers, et suivant des modes analogues : l'interdiction de hausser ou de baisser les prix le même jour (XI 917 B) a son équivalent dans une loi de Délos [1] ; l'établissement d'un juste prix par la fixation d'une marge bénéficiaire (XI 920 C) était un des offices des sitophylaques, à Athènes même, pour le commerce de la farine et du pain (Arist., *Const. d'Ath.*, 51, 3).

Au point de vue juridique, Platon n'a à s'occuper que des effets de la vente. Il ne fait guère du reste que reproduire le droit positif. Comme celui-ci, il prévoit le recours en garantie pour éviction — on en a déjà parlé — et la rédhibition pour vices de la chose ; mais sans que l'analyse juridique soit assez poussée pour aboutir à une théorie des obligations dérivées du contrat. Il ne dépasse pas la loi athénienne, qui repré-

1. *Bull. Corr. Hell.*, 1906, p. 46 sq. Sur l'esprit de cette réglementation, cf. Huvelin, pp. 60, 65.

sente ici un droit ancien et panhellénique ; par là même, d'ailleurs, il permet quelquefois de mieux comprendre ce droit.

La rédhibition pour vices est réglementée par les *Lois* XI 916 A-D dans le cas de la vente d'esclaves pour maladie cachée. C'est justement le cas où le droit positif l'accorde, et sans doute depuis longtemps : il est à peu près sûr qu'elle était admise par la loi de Gortyne (VII 10 sq.) ; quant à la loi d'Athènes sur la matière (Hypér. *C. Ath.* VII, 1), elle a chance d'être solonienne. L'article platonicien, à la différence de ce dernier texte, est très minutieux : il énumère, sans doute limitativement, les maladies qui peuvent donner lieu à rescision ; l'affaire sera jugée par un tribunal de médecins ; le délai de résiliation est fixé à six mois, sauf le cas d'épilepsie où il est porté à un an ; la responsabilité du vendeur n'est pas engagée si la profession de l'acheteur fait présumer qu'il avait connaissance du vice ; dans les autres cas, elle est plus lourde s'il était lui-même informé. Le recours en garantie est également ouvert si l'esclave avait commis un meurtre ; le délai est alors prolongé et la sanction aggravée.

Il y a là-dedans des fioritures qui sont le fait de Platon. Le tribunal de médecins ne peut être qu'une invention à lui. Le droit ne devait pas être aussi détaillé : même si la formule de la loi est écourtée dans Hypéride, on doit admettre qu'elle était plus générale (il est même curieux que Platon, en spécifiant les maladies, ait restreint l'application du principe). Sur d'autres points, la discussion est permise. Nous ignorons si le délai était le même à Athènes pour l'action rédhibitoire. Le cas de l'esclave homicide a pu être retenu dans le droit positif, étant données les considérations juridiques ou religieuses dont il était l'objet. Le cas où l'acheteur est gymnaste ou médecin a pu être excepté. Il est moins probable, bien qu'on ait voulu l'induire, que le droit d'Athènes ait distingué, comme fait Platon, entre le vendeur de bonne foi et le vendeur de mauvaise foi.

En revanche, les *Lois* sont d'accord avec le droit d'Athènes quant à ses modalités archaïques. Le système est simple, il n'admet pas d'alternative : pas d'action en diminution de prix (*actio æstimatoria*). Et surtout, en retenant seulement le cas de la vente d'esclaves, Platon souligne le caractère

spécifique et limité de l'action rédhibitoire : or, à Athènes, nous n'entendons jamais parler de résolution de la vente dans d'autres cas. Tout au plus est-on disposé à admettre [1] qu'elle pouvait s'étendre aux bêtes de somme ; mais justement, le silence des *Lois* ne serait pas favorable à l'hypothèse. De toute façon, il apparaît que le droit d'Athènes n'avait égard qu'à une ou deux espèces, et que le concept d'une obligation *générale* de garantie lui est resté étranger. Il l'est resté aussi à Platon.

2. Le louage d'ouvrage comprend le louage de services qui sera pratiqué dans la cité des *Lois* (V 762 A, μισθωτοί), mais dont Platon ne traite pas ; et le contrat d'entreprise (*locatio operis*) qui est réglementé XI 920 E-921 D [2]. Contrat intéressant à divers titres : si Platon légifère ici pour des motifs moraux et même religieux, il n'en a pas moins été amené à considérer, pour une fois, les rapports de droit restitutif, les συμβόλαια, entre la classe des citoyens et celle des étrangers à laquelle appartiennent par hypothèse les artisans. En second lieu, c'est un contrat qui implique nécessairement un élément de *fides*, de crédit, puisqu'il suppose ou une avance de travail ou une avance d'argent, et aussi bien une durée convenue (ἐν χρόνοις τοῖς ὁμολογηθεῖσιν) pour son exécution ; et Platon a beau en simplifier la théorie puisqu'il ne fait état ni d'une livraison de matière première, ni peut-être même du payement partiel anticipé qui était dans les usages grecs, l'idée d'une obligation contractuelle juridiquement exécutoire est fondamentale dans l'espèce. Il est curieux que la notion de louage soit subsumée sous celle de vente (au risque d'accuser une contradiction, puisque ce louage est une vente où intervient le crédit). Il en résulte que l'entrepreneur, assimilé au vendeur, est soumis à la loi du juste prix, laquelle est d'ailleurs appliquée non plus par la police des magistrats, mais — ce qui est assez différent — par le moyen d'une action judiciaire accordée à l' « acheteur ». Le défaut d'exécution est sanctionné, pour l'entrepreneur, par la perte du prix (ou par une amende égale au prix) et par l'obligation de fournir le travail gratuitement dans le

1. D'après une indication d'Aristote, *Const. d'Ath.*, 52, et une plus pertinente de [Lysias] VIII 10.

2. On notera la terminologie technique (ἐκδιδόναι, ἀναιρεῖσθαι).

délai fixé ; pour l' « acheteur », par le doublement de la dette qui, si elle n'est pas acquittée dans le délai d'un an, s'accroît d'une « épobélie » mensuelle, c'est-à-dire d'intérêts moratoires du sixième. Ce système d'astreintes (dont le droit positif comporte l'analogue à la charge de l'entrepreneur en matière de travaux publics) se présente en opposition formelle avec le principe des *Lois* qui n'admet pas la légitimité de l'intérêt : Platon a tenu à formuler l'exception en termes exprès.

3. Les *Lois* prévoient à plusieurs reprises le cautionnement en matière procédurale ou en rapport avec l'exécution du jugement. Dans un cas ou deux, Platon peut s'être permis une espèce d'interpolation, mais d'ailleurs dans la ligne du droit positif[1]. Les autres cas sont connus, et on peut les considérer comme du droit commun hellénique : caution du condamné pour le payement de la peine pécuniaire, IX 855 B ; du *uindex* qui a fait opposition à la saisie d'un prétendu esclave, XI 914 E ; du détenteur de la chose litigieuse dans le procès de propriété, 914 D (cas non attesté à Athènes, mais dans la loi de Zaleucos à Locres, Pol. XII 16). De fait, il y a là les plus traditionnelles applications du cautionnement, où se perpétue la notion primitive et originale de l'ἐγγύη comme d'une garantie du fait d'autrui, distincte en principe de la prestation d'un débiteur. Platon se conforme alors simplement, comme il lui arrive souvent, à ce droit commun traditionnel : il n'a pas à analyser la nature de l'opération juridique ni à en décrire les modalités.

Tout autre est la dernière application. Sur le cautionnement en matière contractuelle, les *Lois* ont un article d'ailleurs tout à fait isolé parmi les *membra disjecta* qui ont trouvé place dans le livre XII. Cet article tient en trois lignes, 953 E ; mais tous les mots y comptent ; et il est bien caractéristique d'une des « manières » de Platon législateur, qui

1. Cautions exigées de l'accusé dans la δίκη φόνου ἐκ προνοίας IX 871 E ; de l'esclave témoin dans une affaire d'homicide, en vue de sa comparution dans une éventuelle action pour faux témoignage XI 937 B. Encore a-t-on admis qu'il y avait là emprunt au droit positif (Partsch, *Gr. Bürgsch.*, p. 381, pour le meurtrier ; Rentzsch, *De* δίκη ψευδομ., p. 15, pour l'esclave). On peut être sceptique sur le second point, et plus encore sur le premier.

côtoie forcément des institutions modernes qu'au demeurant il témoigne connaître d'assez près. Constatons d'abord l'étrange contradiction qui est inhérente à l'article : l'opération à crédit a été condamnée ; mais le cautionnement, qui a normalement pour fonction de la garantir, est admis.

L'engagement de la caution doit être exprès ; il comporte obligation de se soumettre aux mesures d'exécution ; il est contenu dans un acte écrit ; il exige la présence de trois ou cinq témoins suivant l'importance de l'affaire. Disons tout de suite que ces règles, en général, ne sont pas empruntées au droit législatif d'Athènes : la validité du cautionnement à Athènes n'est subordonnée ni à la présence de témoins, ni à la rédaction d'un acte ; et il n'y a pas lieu de penser que les dispositions des *Lois,* sur ce point, soient empruntées au droit de cités étrangères : la pratique même de l'acte écrit suppose une législation ou une coutume assez avancée. On dirait plutôt que Platon légifère *d'après* des usages juridiques qu'il pouvait voir fonctionner dans son propre pays : c'est en fonction de ce droit qu'il faut comprendre notre article, soit que les *Lois* s'y conforment, soit qu'elles le corrigent de leur point de vue.

Dans la pratique contemporaine, l'engagement de la caution peut être implicite [1], en particulier dans les affaires d'ordre commercial. Par réaction peut-être, et par retour aux formes anciennes qui exigent l'emploi du mot ἐγγυᾶσθαι [2] ou du moins d'un synonyme, Platon prononce que l'engagement doit être explicite quant à sa nature et quant à son contenu ; mais en outre, il exige un écrit. Nous n'avons pas d'exemple de la συγγραφή employée spécialement pour la garantie. Mais le terme même de συγγραφή est révélateur : il s'applique à un acte couramment usité dans le droit commercial et qui, sans que la législation en ait fait une condition formelle du contrat, est en train de devenir, au temps des *Lois,* une forme juridique autonome et un fondement spécifique d'obligation [3]. C'est cela qui paraît essentiel chez

1. Sur les formes de l'engagement et les présomptions dont il peut être l'objet, Partsch, *o. l.*, p. 151 sq.

2. ἐγγύην ἣν ἂν ἐγγυᾶταί τις διαρρήδην ἐγγυάσθω. Sur les expressions consacrées, Partsch, *o. l.*, p. 146.

3. Nous nous référons à une conception qui a dû se préciser et

Platon : notons que, chez lui, l'engagement par écrit prévoit expressément les modalités d'exécution (πρᾶξιν πᾶσαν) ; c'est justement là un élément caractéristique de la συγγραφή à partir du IVe siècle, et on ne saurait mieux commenter les *Lois* sur ce point que par référence à des actes comme ceux qui figurent dans le *Contre Lacritos* ([Dém.] XXXV 12 sq.) ou, plus pertinemment, dans le dossier de l'affaire Ville d'Orchomène *versus* Nicarèta (*Inscr. Jur. Gr.* I, p. 281 sq.) où les cautions sont assimilées au débiteur principal [1]. Il n'est pas jusqu'à l'exigence des témoins en nombre fixe — et du nombre même de trois témoins — qui ne paraisse conforme à la pratique de la συγγραφή dans le monde des affaires [2].

Du personnage de la caution Platon rapproche dans le même article (954 A) celui du προπωλῶν, du « provendeur », qui apparaît comme garant de l'éviction. Des termes analogues étaient en usage à Athènes (Aristophane, Dinarque, Isée cités par Pollux VII 11), mais nous n'en savons pas plus. Dans d'autres cités, nous voyons fonctionner des « provendeurs » ou « vendeurs » qui non seulement assument la garantie d'éviction, mais dans certains cas — et peut-être dans le principe — paraissent bien l'assumer seuls [3]. Il y a peut-être une intention dans la formule de l'article platonicien qui prévoit l'action en justice, au même titre et peut-être solidairement, contre le vendeur *et* le provendeur. En tout cas, on relèvera encore chez Platon la connaissance et l'acceptation de certaines pratiques qui pourraient bien nous renvoyer ici à un droit commercial, ou du moins à des

s'assouplir depuis le *Reichsrecht u. Volksrecht* de Mitteis, p. 459 sq. ; pour la bibliographie, voir par ex. *Rev. Et. Gr.*, LI, 1938, p. 33 sq.

1. La clause de voie parée qui dispense de recours en justice joue en pareil cas : Platon n'a pas pensé à l'exclure en propres termes (qu'il ne l'admette pas, c'est ce qu'indiquerait l'article suivant d'après lequel le προπωλῶν, assimilé à l'ἐγγυητής, est ὑπόδικος). — D'un autre côté, il exclut la pratique de l' « acte abstrait » par quoi la caution ou tout autre contractant est censé débiteur au titre d'un prêt. Sur certains points donc, il limite, plus ou moins consciemment, le droit dont il s'inspire.

2. Cf. Partsch, *o. l.*, p. 148 ; *R.E.G.*, 1938, p. 39, n. 3.

3. *Inscr. Jurid. Gr.*, I, p. 97 sq. — Cf. Beauchet, IV, p. 138 sq. ; Lipsius, p. 747 sq.

formes de droit qui, *a priori*, n'avaient guère de place dans la cité des *Lois*. Concession avouée ou plutôt suggestion inconsciente, c'est décidément ce qui donne la note, dans une bonne part du chapitre des obligations.

VII. — Droit criminel.

Aucune partie sans doute de la législation idéale ne témoigne d'un dessein aussi ferme et aussi sûr que le droit criminel. La matière s'y prêtait par ses affinités avec la morale, la religion, la métaphysique platoniciennes ; mais il est remarquable que la construction n'en est pas moins une construction juridique. La section du livre IX (857 B-864 C) qui traite des fondements de la pénalité peut être considérée dans l'esprit du droit : si la dialectique qu'elle renferme relève essentiellement de la philosophie, les conclusions auxquelles elle aboutit ne laissent pas d'avoir une signification positive.

Les fondements de la pénalité et de la responsabilité.

Rappelons brièvement cette dialectique. Il y a contradiction, dans l'opinion commune, au sujet de la loi pénale qui apparaît à la fois belle, par la justice qu'elle réalise, et laide, par la souffrance qu'elle fait subir. Cette contradiction se résout s'il est assuré que l'exécution de la peine a pour fin l'amendement du coupable ou, dans les cas extrêmes et « inguérissables » [1], l'édification de ses concitoyens ; ce qui implique que la loi pénale vise, dans le crime ou le délit, une « injustice » (ἀδικία) qui, étant mauvaise pour le coupable lui-même, ne peut être véritablement voulue par lui : la théorie de l'injustice involontaire, constante chez Platon à travers toute sa carrière, sera donc à la base du droit criminel. La distinction du volontaire et de l'involontaire garde sans doute une valeur, mais indépendamment de l'ἀδικία et sur un autre plan qui est celui de la βλάβη : car il faut prévoir, outre le châtiment de l'« injustice », la réparation du « dommage ».

Le paradoxe est éclatant : fonder sur le principe socratique οὐδεὶς ἑκὼν κακός un système pénal qui, bien entendu, ne

1. Cf. 854 A, 855 A, 862 E. En marge du droit, observons que les expressions mêmes de Platon pourraient encore réserver, dans ces cas extrêmes, une possibilité d'amendement par delà la mort.

frappe pas l'involontaire, qui dose même à l'occasion la culpabilité, c'est un parti pris qui déconcerte. Sans doute n'y a-t-il aucune contradiction à soutenir, dans l'esprit du platonisme, que le crime le plus délibéré est l'effet d'une « injustice » qui, comme telle, est involontaire ; mais quel contenu juridique peut avoir la théorie ?

En un sens, la théorie se laisserait comprendre par la survivance d'une antique notion du crime, de celle qui s'est déjà formulée au livre IX, à propos des délits majeurs dont il a d'abord été question : le crime est le *mal*, un mal objectif (qui peut résulter, au moins dans la représentation populaire, d'une souillure ancestrale) — au fond une substance de mal : même si le « volontaire », au sens courant du mot, est la condition du délit, ce n'est pas le « volontaire » qui suffit à le définir et qui fournit à la pénalité son point d'application. Mais cette conception ne peut être, pour Platon, que préliminaire : elle se prolonge non seulement par une réflexion philosophique, mais par un effort d'approfondissement de la pensée du droit. Il y a une étroite solidarité, on l'a vu, entre la notion de la peine et la notion du délit. Sur la première, les idées de Platon ne laissent pas d'être en accord, ou en parallélisme, avec la théorie expresse ou implicite qu'avait pu susciter le fonctionnement d'un droit pénal organisé. Car voici une donnée négative, mais capitale : si profondément religieuse que soit dans son esprit la criminologie platonicienne, jamais la peine n'y apparaît comme *expiation*. Jamais non plus elle n'y apparaît, en tant que telle, comme *vengeance*. Il va sans dire que Platon n'adhère pas pour autant au positivisme des sophistes[1] : là où Protagoras parle de correction, il parle d'amendement : la différence est profonde au point de vue métaphysique ; mais elle ne l'est pas tellement au point de vue du droit, en ce sens que, chez Platon comme chez Protagoras, le finalisme de la peine est tourné vers le coupable et vers la société. Ainsi la théorie de l'injustice involontaire est inséparable d'une conception de la pénalité qui, à son tour, suppose un principe essentiellement psychologique du délit.

C'est ce principe qui confère son unité au droit pénal des

1. Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 413 sq. ; dans les *Lois* même, cf. XI 934 A.

Lois. Le vrai paradoxe, c'est que Platon rejoint ainsi le droit positif, ou plus exactement une de ses tendances maîtresses : car au fond, il y a un dualisme dans tout droit pénal, à la fois centré sur le crime, qu'on voudrait passionnément anéantir, et orienté vers le criminel, dont on vise la volonté malfaisante. Dualisme que Platon traduit par les notions d'ἀδικία et de βλάβη : sans doute, tout droit vit de compromis, et la distinction absolue n'est pas réalisée même dans les *Lois* où, par exemple, la tentative de meurtre est frappée d'une peine moins forte que le meurtre effectif bien que l'ἀδικία y soit la même. Mais c'est l'ἀδικία qui définit le délit à travers le délinquant : notion cardinale d'un droit répressif à quoi s'oppose, avec ses exigences de réparation, le droit restitutif dont la notion de βλάβη est le centre. — Par suite, les *Lois* accusent une idée moderne de la responsabilité. Ce n'est pas que cette idée elle-même ne compose avec le respect d'une tradition que le droit positif consacrait à l'occasion : ainsi Platon admet la responsabilité de l'animal ou de l'objet inanimé ayant causé mort d'homme (873 E). Mais le principe de la responsabilité individuelle, conquête récente de la cité, est affirmé avec une force singulière (855 A), et l'exception qui paraîtrait le limiter fournit justement l'occasion d'en proclamer la valeur absolue (856 D). Par l'analyse des conditions subjectives de la culpabilité, Platon va même plus loin que le droit positif, dans la même direction que lui. D'une part, il définit expressément les motifs d'atténuation ou d'excuse que la loi contemporaine a dû reconnaître, mais ne paraît avoir spécifiés qu'à l'occasion et empiriquement (864 D-E, cf. 865 A-B) ; d'autre part, il assouplit dans le chapitre de l'homicide le schème traditionnel de la responsabilité : alors que le droit de son temps comprenait sous la catégorie du « meurtre involontaire » tout ce qui n'était pas l'assassinat prémédité, il a senti le besoin de distinguer entre l'homicide proprement involontaire et celui qui est causé par l'emportement (θυμός). C'est une originalité très notable.

Les peines. A une réserve près, le catalogue des peines (IX 855 B-C) est en rapport avec la conception même de la pénalité. Relativement au droit positif, il présente certaines singularités qui répondent à des partis pris du législateur.

Par omission d'abord, et par omission expresse : l'atimie totale ne s'appliquera pas dans la cité des *Lois*. On peut se demander ce qu'il faut entendre par παντάπασιν ἄτιμος. Il ne s'agit probablement pas[1] de l'atimie au sens le plus ancien, qui est la mise hors la loi, la proscription : elle est une mesure trop exceptionnelle au temps de Platon ; on doit penser plutôt à la pénalité qui était beaucoup plus pratiquée par les Athéniens et qui consiste dans la privation complète des droits civiques, généralement accompagnée de la confiscation des biens. La confiscation elle-même est formellement exclue par les *Lois :* portant sur le κλῆρος, elle anéantirait une des unités du corps politique. Platon ne veut pas pour sa cité de membres véritablement déchus : il faut que la vertu correctrice de la peine s'exerce sur des éléments qui restent intégrés. Il faut aussi, bien entendu, des éliminations. Encore y a-t-il des réserves à faire, du point de vue platonicien. Le bannissement n'est pas mentionné[2] : de fait, s'il est parfois appliqué, il l'est peu, il l'est surtout au chapitre de l'homicide — application localisée et traditionnelle[3]. Il n'y a donc qu'une peine « capitale », qui est la peine de mort : elle a une fonction d'hygiène sociale et d' « éducation ».

La peine la plus significative du catalogue, c'est celle de l'emprisonnement. Significative surtout d'intention, car en fait elle n'est pas très fréquente[4], hors le cas révélateur de l'impiété pour lequel elle est la « peine générale » (907 E). C'est une conception définie de la pénalité qui s'exprime

1. Comme on l'admettait dans le commentaire au livre IX, p. 75 sq.

2. Peut-être même formellement exclu ? Cf. 855 C.

3. Il faut distinguer l'exil temporaire qui est la sanction du meurtre non intentionnel et le bannissement à vie du meurtrier qui s'est dérobé au jugement ou de l'auteur de τραῦμα ἐκ προνοίας (encore ce dernier conserve-t-il la jouissance de ses biens, contrairement au droit d'Athènes : 877 B). En dehors de cette section du droit pénal, il y a un cas isolé de bannissement perpétuel pour celui qui a frappé ses parents (881 D) — aggravation très nette, d'ailleurs, du droit positif.

4. Une détention d'un an au moins est prévue en cas d'injure réelle (880 B sq.) et contre le citoyen qui exerce une profession commerciale (XI 919 E). Autres applications, très particulières : VIII 847 A (?) ; IX 864 E ; XII 954 E ; cf. XI 932 B.

ainsi : pour Platon, une conception qui ne laisse pas d'être religieuse [1] (l'emprisonnement à temps des impies « guérissables » doit servir à leur guérison ; les autres sont détenus à perpétuité, régime féroce qui équivaut à la mort, mais qui ne l'inflige pas directement) ; en fait, et à ne considérer que le système des peines, une conception assez neuve pour un Grec. A vrai dire, la pratique grecque n'est pas très bien connue [2]. Il ne serait pas exact de dire que la *peine* de la détention n'existait pas dans le droit positif : il y a des allusions, très rares d'ailleurs, à son application possible [3]. Mais le fait est que, même à Athènes, nous ne la voyons jamais comminée pour un délit défini ou historiquement attestée dans un cas particulier. L'originalité de Platon est donc certaine.

Quant aux autres peines qu'il prévoit ou qu'il prononce, elles se retrouvent dans les États grecs, mais entre la réalité et l'utopie le rapport est assez variable. Même à Athènes, et surtout ailleurs, il subsiste des traces d'un droit pénal inorganisé qui fonctionne soit par des procédés du type de l'« imprécation », soit par des sévices dramatiques et infamants. Avec une certaine complaisance, Platon retient parfois ces formes-là. Il fait volontiers allusion à l'*ἀρά* (V 742 B, IX 871 B, 881 D) — qui parfois s'accompagne, comme au stade transitoire des droits grecs, d'une pénalité positive et, spécialement, pécuniaire (V 742 B-C). D'autre part, il mentionne en bonne place les peines ignominieuses, comme l'exposition du coupable (qui, dans les cités retardataires, se pratiquait encore avec un matériel de signification religieuse) [4]. De plus, une conception qu'on pourrait dire disciplinaire de la pénalité se traduit par les emplois de l'atimie, laquelle ne consiste pas précisément, comme à Athènes, dans une restriction ou une suspension des droits civiques, mais

1. Rappelons qu'au moyen âge l'incarcération a d'abord été employée par l'Église.

2. Cf. Ch. Lécrivain, art. *Carcer* dans le *Dict. des Ant.*

3. La plus pertinente est dans Plat. *Apol.* 37 C. — Il va de soi qu'on réserve ici la détention provisoire, la contrainte par corps, et même le court emprisonnement qui peut être prononcé à titre de « peine supplémentaire ».

4. Cf. K. Latte, in *Hermes* 1931, p. 154 sq. ; *L'Ant. Class.*, V, p. 325 sq.

plutôt, comme à Sparte, en manifestations publiques de flétrissure (IV 721 A sq., VI 774 A sq., 754 E)[1]. Platon va même jusqu'à comprendre le fouet dans son catalogue — donc, contrairement à l'usage hellénique, à l'égard des citoyens, et d'ailleurs exceptionnellement pour eux[2]. — Mais l'influence d'un tout autre milieu juridique se fait sentir dans les *Lois :* l'amende y tient une place assez large, surtout si on fait entrer en compte les peines « estimables ». Dans les cités grecques évoluées, c'était, comme qui dirait, la pénalité usuelle : non sans contradiction peut-être[3], Platon n'a pu faire autrement que de l'admettre.

Au sommet, la peine de mort garde son éminente dignité[4]. Sur la rigueur du droit platonicien, les modernes sont parfois d'avis opposés. C'est une question de goût personnel. On peut dire au moins que la peine capitale est plus largement distribuée dans les *Lois* que dans le droit d'Athènes, soit que Platon ait créé des délits de son chef, soit que certains adoucissements du droit contemporain n'aient pas été retenus par lui.

Délits contre les Dieux et la cité.

Dans les cités grecques, les crimes qui attentent directement à la cité sont marqués d'un caractère religieux. D'où l'unité que présentent à Athènes, quant à la poursuite et quant aux formes de la pénalité, la trahison et le sacrilège. D'autre part, la répression des attentats au sacré ne s'inspire pas, dans les *Lois,* d'un sentiment de devoir ou de crainte vis-à-vis des Dieux — et c'est ainsi que le parjure, qui pour les Grecs échappe à la loi des hommes, n'est

1. Cf. Becker, *o. l.,* p. 93 sq.

2. Dans le cas d'*αἰκία γονέων*, et pour les jeunes : 881 D.

3. Cf. p. .

4. Elle est parfois aggravée chez Platon, comme elle l'était dans les cités grecques, par la privation de sépulture : ainsi pour le sacrilège et le traître ; mais aussi, ce qui n'est pas attesté en droit athénien, pour le meurtrier (871 D). La privation de sépulture fait partie de ces marques d'*atimie* où s'atteste une pensée religieuse qui subsiste encore à l'arrière-plan dans l'esprit des Grecs, et que Platon ne désavoue pas ; il y en a d'autres, positives, comme la lapidation du cadavre du parricide (873 B) ou celles qui, chez les Grecs, frappaient les suicidés (cf. 873 D) ; cf. *Inscr. Jur. Gr.* II, p. 41, et O. Reverdin, *La relig. de la cité platonic.,* p. 234.

pas davantage poursuivi par Platon — mais du besoin de maintenir ou restaurer un ordre de la cité qui est essentiellement spirituel. Une espèce du délit religieux, l'impiété, a d'ailleurs été disjointe du contexte où on l'attendrait, en raison des considérations philosophiques auxquelles elle donnait lieu.

Sacrilège, trahison et renversement de la constitution. — Le groupement est bien marqué par Platon 857 E-858 A. C'est la même unité que dans le droit athénien : le second et le troisième délit sont associés dans des textes officiels (Dém. XXIV 144, Lyc. 124), et d'autre part le crime de trahison n'est pas séparé du crime de sacrilège (Xén. *Hell.* I 7, 22). La peine est la même dans les *Lois* qu'à Athènes : mort et interdiction de sépulture (855 A).

L'impiété. — Le délit d'impiété est réprimé par Platon au livre X dans un esprit très personnel : au point de vue juridique, il appelle seulement quelques observations.

D'abord, quant à sa définition. Elle est beaucoup plus précise qu'elle ne l'était dans le droit d'Athènes. Sous le nom d'ἀσέβεια étaient comprises les atteintes à la religion en général, réserve faite du sacrilège proprement dit : donc toutes sortes de violations ou d'infractions, aussi bien que le délit d'opinion ; celui-ci, on n'a éprouvé le besoin de le poursuivre expressément — ou on n'en a eu l'occasion — qu'à partir des environs de 430 ; et alors, il a été poursuivi en effet assez souvent, mais sans règle bien assurée. Pour Platon, l'impiété est nettement définie comme délit d'opinion [1].

Du reste, sa législation n'est pas sans rapport avec l'usage d'Athènes. Pour être poursuivie, l'irréligion doit s'être manifestée au moins en paroles : on ne sonde pas les consciences d'abord [2] ; et Platon ne prévoit pas expressément qu'on se rende coupable par des abstentions. Il va sans dire que les

1. Deux accusations particulières ἀσεβείας sont seulement à signaler, X 909 C et IX 868 D, la première contre celui qui donne la sépulture à un impie, la seconde contre celui qui cohabite avec les siens après avoir commis un meurtre domestique : ce dernier cas a au moins son analogue à Athènes (Dém. XXII 1 sq.).

2. Le contexte ne recommande pas le sens d' « hypocrisie » pour εἰρωνικόν, 908 E.

trois espèces d'impiété que distinguent les *Lois* (négation de la divinité, négation de la Providence, croyance à la vénalité des Dieux) ne correspondent à aucune classification du droit positif ; toutefois, on observera qu'à Athènes, non seulement la première espèce a donné lieu, en fait, à des poursuites et à des condamnations, mais que la seconde aurait pu en provoquer à l'occasion[1] ; et qu'à l'inverse, un « enseignement impie sur les choses célestes », tel qu'il était visé dans le décret de Diopeithès (Plut., *Pér.* 32), pourrait bien être compris sous le premier chef d'impiété des *Lois* d'après la doctrine de la divinité des astres (X 899 B, cf. VII 821 B). Quant à la croyance à la vénalité des Dieux, elle se traduit, dans les cas les plus graves, par des pratiques qui relèvent d'une espèce de religion négative : il est question 908 D, 909 B de divination, de sortilèges, de cérémonies privées, d'évocation des morts, de sacrifices, prières et incantations procurées par des imposteurs ; on est dans le domaine de la magie, ou on le côtoie — de cette magie que les droits anciens proscrivent généralement et dont Platon organise la répression à un autre point de vue, dans un autre passage, XI 933 D[2].

Ce qui donne à la législation platonicienne son caractère propre, c'est d'abord que la poursuite du délit est régularisée et assurée : on a vu qu'elle avait lieu à la diligence des magistrats[3]. C'est ensuite, on l'a vu aussi, la nature de la pénalité, à savoir la détention.

1. Le cas de Diagoras de Mélos, poursuivi d'ailleurs sous d'autres chefs, le fait penser (cf. Decharme, *La crit. des trad. rel.*, p. 132).

2. On ne voit pas qu'il y eût dans le droit d'Athènes une loi formelle définissant le délit de magie. Mais les pratiques auxquelles Platon fait ici allusion en tant qu'elles visent à nuire à des particuliers (les incantations par exemple ou les *defixiones*) sont assez connues. Il est curieux qu'il ne se prononce pas sur leur efficacité objective (933 A). Et il punit la magie dans tous les cas — de mort si elle est pratiquée par un professionnel, de peines estimables si elle l'est par d'autres. D'ailleurs l'usage de la magie entraînant la mort n'est pas compris dans cet article ; il pourrait l'être, implicitement, dans le chapitre de l'homicide.

3. C'est par le moyen d'une εἰσαγγελία que l'impiété est poursuivie à Athènes, dans les cas les plus anciennement attestés ; par voie de γραφή à partir de la restauration de la démocratie.

Il n'y a pas solution de continuité entre la troisième espèce d'impiété et une espèce latérale qui est considérée à la fin du livre X et qui consiste à posséder des sanctuaires privés. A l'égard des têtes faibles, les magistrats recourront aux avertissements et aux amendes ; les délits prémédités seront punis de mort (910 C-D). On a parfois interprété cet article par référence au droit positif et en rapport avec la question de savoir si les religions étrangères avaient besoin d'être autorisées par l'État[1]. Mais ce n'est pas seulement les cultes étrangers que vise la loi platonicienne (θεοῖς οἱστισινοῦν, 910 C). Ce qu'elle proscrit, ce sont tous les cultes qui s'abritent dans des maisons privées, c'est toute adoration individuelle ou en petit comité — toute religion de confrérie. L'idée de Platon, c'est que le seul culte qui vaille est le culte de la cité dans ses sanctuaires à elle (les *sacra* domestiques se justifiant par une espèce de délégation ou de spécialisation). Il s'agit d'une théorie purement platonicienne et qui intéresse, plutôt que le droit, une conception particulière de la religion.

L'homicide. Quant à la matière, le long chapitre sur l'homicide au livre IX est un de ceux où Platon s'est le plus fidèlement conformé au droit de sa patrie. Fidélité consciente ici et voulue : ce droit, très conservateur, voire très archaïque à certains égards, atteste des préoccupations religieuses ; d'« anciens mythes » étaient en rapport avec lui : les *Lois* les invoquent avec complaisance. Au demeurant, tout en adoptant le cadre et la tradition des tribunaux pour crimes de sang, elles ne retiennent pas toujours, à beaucoup près, les survivances les plus typiques de leur procédure. Si la loi sur l'homicide a été en accord avec la notion de la souillure et si Platon reproduit l'espèce de dessin que cette pensée religieuse y avait tracé, son propos est essentiellement de définir en fonction d'une justice de cité les principes et les modes de l'administration de la peine[2] : c'est bien du droit que nous avons. Et ce droit pla-

1. En dernier lieu, E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes*, p. 224 sq. — Le plus probable est qu'il y avait bien une loi, mais qu'elle était appliquée assez irrégulièrement.

2. Ici comme ailleurs, la loi religieuse est du domaine des *exégètes* — domaine à part (865 D, 871 C).

tonicien accuse si nettement son caractère qu'on le trouve plus radical, sur des points capitaux, que celui d'Athènes.

Le traditionalisme de Platon, il apparaît d'abord dans l'économie même du chapitre. Les espèces du meurtre correspondent à des catégories d'actions telles qu'elles fonctionnaient devant des tribunaux spéciaux dont la compétence était définie en des termes qui peuvent remonter plus haut que la loi de Dracon. En fait de singularités, les *Lois* ne mentionnent pas celles du jugement de l'Aréopage ; mais elles en ont conservé d'autres : notamment, les procès contre les animaux ou objets inanimés. Telles indications qu'on y trouve, sans être attestées ailleurs, pourraient bien être conformes à de vieux usages — par exemple sur la punition du parricide (873 B), ou l'exécution de l'esclave meurtrier d'un homme libre (872 B-C), ou les rites que doit observer le meurtrier banni en cas de retour involontaire (866 C-D). Ce qui n'est pas moins significatif, ce sont des formules archaïques qui font l'effet d'être transcrites de coutumiers : ainsi dans l'article qui prévoit l'excuse de meurtre à l'occasion des jeux publics ou de la guerre (865 A), dans la définition de l'homicide involontaire (865 B), dans l'énumération des lieux interdits à l'inculpé (871 A).

Reste le traitement juridique de la matière. Il est conforme à une double donnée sociale. D'une part, la notion de meurtre, pour les Athéniens eux-mêmes, retient encore quelque chose du droit de la vengeance : la mort de la victime n'intéresse en principe que la famille qui poursuit. D'autre part, c'est la cité seule qui peut procurer la vengeance, par le ministère de ses tribunaux, et suivant les degrés de responsabilité qu'elle définit ; du reste, non seulement elle participe à la répression, mais le meurtre volontaire est considéré par elle comme un des délits les plus graves. — Platon conserve la notion de délit privé ; mais il la limite à l'extrême, et il accentue celle de délit public.

Dans les cas ordinaires, c'est la famille elle-même qui poursuit, et personne autre : il y a là pour elle un privilège juridique et une obligation religieuse. Le privilège ([Dém.] XLVII 69 sq.) est implicitement admis par Platon. L'obligation ne peut être levée que par le pardon de la victime, selon un principe coutumier (Dém. XXXVII 59) que les *Lois* consacrent et dont elles limitent d'ailleurs l'effet (869 D-E).

C'est par un acte religieux privé que débute la poursuite, par cette interdiction (πρόρρησις) qui écarte l'inculpé de tous lieux publics et sacrés, chez Platon (871 A, C) comme dans la loi de Dracon [1]. D'autre part, une affaire de meurtre étant une affaire familiale au premier chef, la conséquence est que l'arrestation n'est pas procurée — l'inculpé peut se dérober au jugement : ce principe du droit positif, à la fois très large et très défini [2], est indirectement reconnu par les *Lois* (871 D μὴ 'θελήσας κρίσιν ὑποσχεῖν). — Même chez Platon, c'est la famille qui, dans c rtains cas et sous la garantie de la loi, exerce elle-même la vengeance : l'esclave meurtrier lui est livré pour qu'elle l'exécute (868 B ; 872 B : « auprès du tombeau de la victime » ; cf. 879 A). C'est la famille qui fait sa « paix » avec le meurtrier : quand l'auteur d'homicide involontaire aura accompli son temps d'exil, il faudra que le plus proche parent lui accorde le pardon (866 A) : les termes αἰδώς, αἰδεῖσθαι sont encore employés par Platon avec leur valeur ancienne [3] 867 E, 877 A. Les *Lois* ont même un article où survit la notion des ὑποφόνια, du prix du sang, qu'il n'est pas douteux qu'elles condamnent par ailleurs implicitement (866 C).

La contre-partie — c'est la cité qui juge et qui punit — a été de première importance dans le développement du droit. L'interdiction perd de sa valeur et même de sa signification puisqu'elle ne dispense pas de la plainte en justice qui en est expressément distinguée [4] et qui seule peut avoir effet [5]. On tend d'ailleurs, chez les Athéniens, à ne plus la considérer comme chose privée ; au temps d'Aristote, c'est le roi qui la prononce (*Const. d'Ath.* 57, 2) : le langage de Platon (871 A) fait presque l'effet d'annoncer cette réforme — ou de l'enregistrer. — Dans l'ensemble, les *Lois* adoptent les mêmes peines, ou les mêmes satisfactions, que le droit athénien pour les mêmes espèces. Les cas d'excuse sont formulés

1. *Inscr. Jur. Gr.* II, n° XXI, l. 20 sq. ; [Dém.] XLIII 57 ; cf. Dém. XX 158.
2. Antiphon V 13 ; Dém. XXI 43 ; XXIII 69.
3. Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 136 sq.
4. Platon emploie un terme technique, qui est d'ailleurs plutôt archaïque, celui d'ἐπισκήπτεσθαι, 871 E.
5. A la fin du v[e] siècle déjà, l'effet de l'interdiction est conditionné par l'inscription de la plainte (Ant. V 36).

comme dans la loi athénienne (865 A sq., 874 B-C). L'auteur d'homicide involontaire est astreint à des purifications et subit un exil temporaire — qui d'ailleurs ne s'applique pas si la victime est un esclave ou un étranger ; le meurtre intentionnel est puni de mort. La rupture de ban est traitée aussi, en général, comme à Athènes : en se conformant à la loi de sa patrie, Platon contrevient même à un principe qu'il avait formulé, quand il prononce la mise hors la loi contre le meurtrier qui rentre indûment dans la cité (871 D-E : cf. Dém. XXIII 28).

Il y a bien des choses au livre IX qui vont dans la même direction que le droit positif, mais plus loin que lui. Par une contradiction curieuse, les *Lois*, qui permettent à l'inculpé de se dérober au jugement, ordonnent qu'il fournisse la caution *iudicio sisti* faute de quoi il sera emprisonné (871 E). Quant au caractère familial de la poursuite et de la réparation, il est sensiblement atténué, à bien des égards, chez Platon. Le respect de la tradition ne va pas jusqu'à lui faire reproduire l'énumération de tous les parents qu'habilitait la loi de Dracon : il parle seulement, suivant une formule consacrée, de la parenté en deçà du degré de cousin (871 B) ; il ne cite pas les « alliés » ; il ne nomme pas la phratrie que la loi associait à la vengeance et admettait subsidiairement à la transaction. Du reste, il indique le plus souvent « le plus proche parent » : il n'est pas question de cette poursuite solidaire dont le droit, quand il s'était codifié, avait dû reconnaître l'exigence ; de même, c'est par le seul parent le plus proche qu'est accordé le pardon à l'homicide involontaire (866 A). A vrai dire, Platon ne fait sans doute, en tout cela, que se conformer à l'esprit de son temps : il débarrasse la loi de ce qui n'était plus qu'archaïsme de forme. Il est plus radical — et plus soucieux de réglementation — quand il s'agit de l'exil du meurtrier involontaire. Dans cette matière, singulièrement soumise à la coutume, il n'apparaît pas que la loi eût fixé un délai : respectueuse des autonomies familiales, elle se contentait de prononcer le bannissement, s'en remettant sans doute à l'usage pour en définir la durée et le mode de cessation. C'est ce que le langage même de Platon laisse voir ; mais sa loi limite l'exil, impérativement (865 A). Et dans une espèce voisine, celle du meurtre commis par colère, il dépossède même la parenté : ce sont les nomo-

phylaques qui, au bout du temps prévu, décideront de la grâce et du retour du coupable (867 E). Les articles qui concernent les meurtres domestiques présentent une corrélation dont on ne s'aviserait pas d'abord : ce qu'il faut en retenir, ce n'est pas seulement la sévérité qu'inspire une préoccupation morale et religieuse ; c'est le postulat juridique en vertu duquel deux espèces criminelles profondément différentes dans le principe — meurtre commis à l'intérieur de la famille, meurtre commis sur un étranger — sont pleinement assimilées pour ce qui est de la poursuite et de la répression sociales.

A considérer d'ensemble cette législation platonicienne sur l'homicide, le juriste peut y trouver une unité et une continuité d'intention bien remarquables. Platon ne bouleverse pas le droit positif. Il en observe le cadre. Il en accepte les données fondamentales. Il y aurait méconnaissance de la réalité sociale — on peut dire : de la nature de la cité — à ne pas traiter, par exemple, le meurtre involontaire comme un délit qui exige tout ensemble expiation et compensation ; il y en aurait aussi à le traiter de la même façon quand l'auteur ou la victime est un citoyen et quand il est un étranger (865 D-866 D). La responsabilité dans ce domaine est subordonnée à des conditions spécifiques : n'oublions pas que, si elle joue, c'est parce qu'il y a mort d'homme [1], exigence religieuse de sanction [2] à l'intérieur d'un groupe et dans des « situations » définies ; et reconnaissons que les catégories mêmes du droit pénal peuvent se trouver infléchies par cette exigence [3]. Mais tout cela admis, il reste que

1. Dans un cas où justement il n'y a pas mort d'homme, celui du τραῦμα ἐκ προνοίας déjà signalé, les considérations et le langage même de Platon sont caractéristiques (876 E-877 B)

2. Particulièrement apparente dans l'espèce où auteur et victime ne font qu'un : l'article sur le suicide (873 C-D) est tout à fait traditionaliste d'inspiration (et probablement de contenu).

3. Sur la discordance entre les notions de volontaire et d'involontaire au sujet des « blessures », cf. *Lois, livre IX, trad. et comment.* p. 179 sq. — En sens inverse, voir p. CLXXXIX sur la catégorie du meurtre θυμῷ ; on relèvera cependant que l'assimilation entre volontaire (ἑκούσιον) et prémédité (ἐκ προνοίας) subsiste dans les *Lois* : c'est celle du droit athénien ; et si la confusion entre des espèces très différentes de l'involontaire est dénoncée par Platon, la distinction

le principe d'incrimination a été posé par Platon à la fois avec toutes les nuances et toute l'homogénéité qu'il comporte : lorsque Platon déborde le droit de sa patrie, c'est plutôt en réformateur qu'en utopiste.

Délits contre l'État. Dans l'exposé du droit criminel, nous nous sommes plus ou moins conformé jusqu'ici à l'ordre des *Lois*. Cependant, il y a d'autres délits contre la chose publique que ceux dont il a été traité d'abord : il faut chercher beaucoup plus loin, dans la partie non classée, les articles qui les concernent.

Cette séparation serait contraire à la logique d'un droit moderne : au point de vue d'un droit antique, elle peut se comprendre. Dans les délits proprement publics, il y a en quelque sorte deux couches. D'une part, des crimes comme le sacrilège et le trahison sont des attentats directs à la vie du groupe et au respect du sacré qui la conditionne : ils ont provoqué d'abord la réaction immédiate du groupe lui-même comme unité concrète, sous des formes comme la lapidation ou la précipitation qui participent d'une idée de *supplicium* ; à l'époque classique, cette partie du droit pénal s'est régularisée, organisée, mais elle conserve, avec son unité profonde, une signification et une valeur spéciales. D'autre part, le développement de l'État a fait naître de nouvelles catégories délictuelles ; l'État comme tel revendique un respect singulier, à l'égard de ses organes, de ses règlements, de la moralité qui s'impose à ses agents : la violation de ce respect suscite une répression plus multiple, plus graduée et qui, même dans les rigueurs extrêmes que la cité n'épargne pas aux délinquants, présente un caractère que nous dirions, par comparaison, « laïque ». La cité de Platon est un État assez moderne pour que cette partie de la législation pénale y soit prévue, et à peu près dans les mêmes termes qu'à Athènes. On signalera ces convergences, pour ce qui est des délits les plus graves.

La παραπρεσβεία, pour un ambassadeur, réside dans le fait de ne pas avoir respecté ses instructions ou d'avoir fait un faux rapport à son retour (XII 941 A). Ce sont les mêmes

qu'il institue ne se traduit que par une faible différence de sanction (867 C-D).

éléments d'inculpation qu'on retrouve dans les procès du IVe siècle ; mais d'autres pouvaient y être mêlés [1] : et aussi bien ne voit-on pas qu'il y ait eu à Athènes une définition technique d'un délit qui fut poursuivi dans le fameux cas d'Eschine par voie de γραφή, mais qui pouvait ou avait pu être soumis à des accusations extraordinaires comme l'εἰσαγγελία (Esch. III 139) ou même l'ἔνδειξις (Isocr. XVIII 22). Les *Lois* ne prévoient que l'accusation ordinaire, la peine étant estimable comme en droit athénien pour cette forme de procès. On notera donc chez Platon un souci législatif et peut-être un souci procédural, d'ailleurs conforme à l'évolution du droit de sa patrie. Il y a en revanche une certaine incorrection juridique de sa part à associer à ce délit, non seulement sous le même nom comme le permettait l'usage, mais dans la même espèce criminelle, celui qui consiste à usurper les fonctions d'ambassadeur et que la loi athénienne punissait de mort dans tous les cas (Dém. XVIII 126).

Deux délits assez voisins l'un de l'autre ont été par hasard disjoints : le vol commis au détriment de l'État (XII 941 B sq.), et la vénalité à la charge de qui exerce une fonction publique (955 C-D). A Athènes, les accusations correspondantes κλοπῆς et δώρων étaient dirigées contre des magistrats, notamment lors de la reddition de comptes (Arist. *Const. d'Ath.* 54, 2) ; la seconde au moins pouvait s'appliquer à d'autres, et le délit de δῶρα était la corruption active aussi bien que passive. Mais au total, les *Lois* sont très proches du modèle athénien. Quant à la pénalité, le rapport est intéressant à marquer. Pour l'un et l'autre délit, Platon prononce la peine de mort. L'état du droit athénien est assez complexe [2] ; dans les deux cas, il est probable qu'une condamnation à mort était possible, mais par le moyen d'une procédure extraordinaire ; par voie de γραφή ou dans un jugement consécutif à une reddition de comptes, la peine a fini par être celle du décuple ; à l'époque où les *Lois* furent rédigées, elle était au moins « estimable ». Les *Lois* sont donc plus rigoureuses : pour des délits particulièrement entachés d'ἀδικία, et de la pire espèce, cette sévérité est attendue. Mais Platon s'y tient-il ? Un article du livre IX (857 A-B)

1. Lipsius, p. 405.
2. Cf. Lipsius, p. 399 sq. ; Glotz, *Solidarité*, p. 497 sq.

est dans une étrange contradiction avec l'article du livre XII : il y est question de la peine du double pour un vol qui paraît bien commis au détriment de la cité. Il y a là une obscurité, ou une de ces disparates comme on en trouve dans les *Lois*.

En matière de délits militaires (943 A sq.), la législation platonicienne est à peu près calquée sur celle d'Athènes. Même terminologie pour des accusations, qui sont également des γραφαί, contre le refus de service, l'abandon de poste, l'abandon d'armes. Même juridiction, celle des magistrats de l'ordre militaire. Même tribunal, constitué par des soldats ayant pris part à l'expédition (cf. Lys. XIV, 5). A Athènes, la peine était l'atimie : et Platon l'a retenue — quitte à l'assortir d'une peine supplémentaire « estimable », puisqu'aussi bien il ne peut pas y avoir d'atimie totale dans les *Lois*.

L'unité du droit pénal.

On a dit un mot de l'obligation délictuelle (p. CLXXIV). Pour les Grecs, ce concept implique la distinction, fondamentale dans le principe, entre délits publics et délits privés. La distinction subsiste théoriquement dans l'Athènes contemporaine de Platon ; mais la vérité est que la frontière ne serait pas facile à tracer. La procédure fournit bien un critère, mais qui a perdu la claire signification qu'il avait eue d'abord : qu'un délit ne puisse être poursuivi que par la victime ou sa famille ne veut pas dire du tout qu'il ne soit ressenti comme un crime intéressant la communauté au premier chef ; il en est ainsi du meurtre. Le seul vrai critère serait celui de la peine : lorsqu'il y a une peine administrée par l'État et pour son compte, il y a en somme délit public. Mais ce n'est pas le langage des Athéniens. On ne voit pas qu'ils aient une idée nette de la catégorie. Et par suite, ce sont les limites mêmes du droit pénal qui, pour eux, restent incertaines [1].

Avec Platon, elles cessent de l'être. Ce n'est pas qu'il ne reconnaisse — et même ne consacre dans l'organisation judiciaire (VI 767 B, XII 957 A) — une dualité procédurale trop

1. Comme en témoignerait le mot ἀδίκημα, lequel s'applique aussi bien au délit civil qu'à la trahison ou au meurtre. Platon évite cette terminologie ambiguë.

bien établie dans sa nation. Mais on peut dire qu'il vise à éliminer, dans ce qu'elle a d'équivoque, la notion même de délit privé. Ce propos est bien conforme à la distinction entre βλάβη et ἀδικία : la première est de l'ordre du « délit civil », étranger, en tant que tel, au droit pénal ; la seconde définit le domaine du droit pénal. Les deux peuvent coexister à l'occasion (exemple du vol XI 933 E sq.), le critère n'en reste pas moins valable. Et par une conséquence naturelle, mais révélatrice, c'est une véritable peine et non plus une *pœna* qui se trouve appliquée à des espèces où le droit positif ne connaissait qu'une indemnité privée : non seulement les mauvais traitements à l'égard des parents ou des orphelins (928 B sq., 932 A sq.) — espèce mixte pour les Athéniens — sont des délits au même titre que les autres, et qualifiés ; mais le tuteur condamné à la suite d'une δίκη ἐπιτροπῆς subit une peine afflictive ou pécuniaire (928 C) au lieu d'être simplement astreint à la réparation d'un dommage ; l'injure réelle est punie de prison (IX 880 B) au lieu d'entraîner la seule indemnité civile ; l'injure verbale (XII 934 E), dont Platon restreint la notion à des cas où les Athéniens voyaient une affaire purement « privée », est punie aussi à sa manière.

Ainsi est surmonté un dualisme par quoi le droit contemporain se trouvait obscurci. Le principe d'incrimination que l'analyse a permis de fixer dans l'ἀδικία a sa contre-partie objective : tout acte défini qui offense la morale de la cité relève d'une justice que la cité applique en son nom et pour elle-même.

VIII. — Le droit platonicien.

Cette confrontation entre les *Lois* et le droit contemporain, cette série de remarques forcément diverses et parfois discontinues, quel enseignement en tirerons-nous ?

Une constatation d'abord s'est imposée, c'est que Platon est très informé en matière de droit. Cette constatation, en soi, n'a sans doute rien de neuf. Mais quand on a pu la faire d'un bout à l'autre, quand on s'est rendu compte qu'elle vaut constamment pour le détail même, et quelquefois pour les innovations les plus récentes du droit positif, il faut bien conclure que Platon a voulu être, comme qui dirait, du métier. Là-dessus pourrait se poser la question des « sources »

juridiques. Elle n'est pas si complexe qu'on serait porté à le croire. Il y a dans les *Lois* une organisation générale de la société qui favorisait les rencontres avec les législations des États « doriens » et même de bien d'autres cités continentales : et Platon n'avait pas besoin d'une enquête spéciale pour savoir que les Spartiates n'avaient le droit (théoriquement) de posséder ni or ni argent, que la profession de commerçant était incompatible dans certaines cités avec l'exercice des droits de citoyen, ou que l'opération à crédit n'avait pas partout d'effet en justice. Il y a d'autre part dans les *Lois* une partie technique très abondante et pour laquelle les rapprochements avec le droit d'Athènes peuvent se faire à tout moment : il a donc bien fallu que Platon se livre à une étude assez poussée de ce droit. Sur les deux points, tout le monde apparemment est d'accord. Et la question est tranchée par là. Que les *Lois* aient pu retenir à l'occasion telle disposition particulière d'un droit étranger, on n'a pas à le contester *a priori* [1] : au surplus, cela n'a pas dû aller bien loin ; mais que Platon ait entrepris un véritable travail de droit comparé, c'est une hypothèse bien peu vraisemblable — il aurait fallu l'équipe d'Aristote — et une hypothèse dont on ne voit pas trop ce qu'elle expliquerait puisque la masse de droit athénien, déjà imposante dans les *Lois*, n'y laisse guère de place pour d'autres emprunts.

Ainsi Platon s'est proposé un thème nouveau, qui fait pour une bonne part la nouveauté de son dernier ouvrage et dont les éléments lui étaient fournis, directement et abondamment, par le droit de sa patrie. Il va de soi qu'il n'avait pas l'idée de les transcrire, sans plus, dans la cité qu'il imagine. Il est justement paradoxal qu'avec des partis pris si opposés à l'esprit de la société athénienne, il ait pu retenir tant d'articles de sa législation. De savoir si l'État platonicien serait viable, ou serait seulement cohérent, c'est une question qu'on n'a pas besoin de poser : pour l'appréciation d'une utopie, elle n'a vraiment pas d'intérêt. Mais

1. On a fait valoir ingénieusement les raisons qu'il y a de présumer, chez Platon, une information particulière sur les institutions crétoises — plutôt, à vrai dire, sur les institutions que sur le droit proprement dit : H. Van Effenterre, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, 1948, p. 45 sq.

pour l'intelligence des *Lois*, on n'aura garde d'oublier la persistance des postulats platoniciens en matière de Politique, et que ce code, si détaillé parfois à l'imitation du droit le plus moderne, est à l'usage d'une cité qui aura une tout autre structure qu'Athènes et de tout autres objets d'intérêt. Une attitude d'opposition vis-à-vis d'une part essentielle de la donnée juridique — si sensible par exemple dans le refus de tout droit commercial — est celle qui apparaît d'abord. Il y a d'abord dans les *Lois* un Platon fidèle à lui-même, à travers les transpositions de son idéal.

Il y a un autre aspect, c'est celui du Platon qu'on pourrait dire, grossièrement, réactionnaire. Il est assez curieux qu'en définitive il n'apparaisse guère que dans les *Lois*. Mais il y est très localisé. Il est certain qu'on retrouve dans la constitution platonicienne des éléments particuliers aux régimes dits oligarchiques : encore sont-ils « tempérés » — au moins dans l'intention de Platon — par l'éclectisme qui préside à son système politique ; au demeurant, cette partie est plutôt extérieure au droit. On décèlerait aussi dans le droit de l'esclavage l'esprit d'un certain milieu en réaction contre la « philanthropie » ou le laisser aller démocratique, un peu comme chez l'auteur oligarque de la *Constitution athénienne*. En revanche quelques velléités qui se font jour au chapitre de l'organisation judiciaire ne seraient pas symptomatiques dans le même sens. Et les autres chapitres sont d'une inspiration parfaitement étrangère à la politique du temps. On présumerait que le droit de la famille fût affecté par certaines préoccupations de « conservateur » — qui, aussi bien, pourraient aller dans des sens différents : il ne l'est pas du tout.

Ce qui est beaucoup plus visible dans le traitement de la matière juridique, c'est un souci d'ordonnance et de rigueur logiques. On l'attendait bien : c'est la part du philosophe dans l'affaire que ce rationalisme constructif. Mais comment joue-t-il ? Nullement *a priori*, et pour une raison très simple : on peut inventer, à la rigueur, un système social, on ne peut inventer des notions de droit, qui sont de l'ordre du technique. On peut seulement les déplacer, les limiter, les élargir — c'est un travail de réformateur ; ou les réfléchir, dégager l'intelligibilité de leurs ensembles — c'est un travail de juriste. Les deux ne sont pas incompatibles ; ils ne le

sont pas chez Platon, de qui les innovations prolongent souvent la réflexion sur la donnée positive : une des curiosités des *Lois*, ce sont les nombreuses anticipations qu'on y relève. La réflexion proprement juridique est donc l'essentiel ici : elle aboutit à constituer des systèmes de notions claires et distinctes là où les Grecs n'avaient guère eu l'occasion de dépasser le niveau d'un empirisme aveugle. Il y a dans les *Lois* ce qu'on n'aperçoit pas avant les *Lois*, une théorie du jugement, de la succession, de l'obligation contractuelle, de la responsabilité pénale, etc.

Bien entendu, la théorie chez Platon a un caractère beaucoup plus philosophique, et donc beaucoup moins spécialisé, que chez les professionnels romains de la jurisprudence, dont le pragmatisme était plus immédiatement fécond pour ce qu'on appelle la science du droit. Et ceci ne tient pas seulement à Platon : les Grecs par vocation seraient plutôt théoriciens de la justice que théoriciens du droit. Mais avant d'y avoir regardé de près, on aurait pu méconnaître ce côté de l'œuvre platonicienne. En Grèce. on n'aurait guère vu que Théophraste en fait de juriste, et on le connaît mal. Il y en a d'abord eu un autre, et c'est Platon [1].

L. Gernet.

1. Nous tenons ici à rendre hommage à la mémoire de Glotz qui avait commencé à travailler activement à l'édition des *Lois*, comme en témoignent les fragments de traduction et de commentaires qui nous furent communiqués, après sa mort, par Mme Glotz : personne n'était plus qualifié pour une exégèse de la partie juridique.

TROISIÈME PARTIE

LE TEXTE DES *LOIS*

La tradition directe.

Trois manuscrits constituent la tradition directe, à savoir :

A = *Parisinus græcus* 1807 (fin du IXe siècle) ;

O = *Vaticanus græcus* 1 (fin du IXe siècle) ;

Kc = *Marcianus græcus* 188 (XIVe siècle) *post correctionem :* le manuscrit lui-même, légué par Bessarion à la bibliothèque de Saint-Marc, n'est qu'une copie de O, et encore indirecte (par le *Vaticanus græcus* 1031, qui date de 1300 environ) ; mais quelques-unes de ses corrections, indépendantes de O, peuvent provenir d'un manuscrit perdu ; une liste de ces corrections a été, pour les *Lois* et l'*Epinomis*, dressée par L. A. Post [1].

C'est à L. A. Post qu'appartient l'honneur d'avoir prouvé que, sauf A et ses deux copies de Leyde (*Voss. gr.* fol. 74) et de Modène (*Est. gr.* 114), l'une et l'autre du XVe siècle, — sauf peut-être aussi P (*Palat. gr.* 173, des Xe-XIe siècles, dans ses quelques extraits des ll. IV-V), — tous les manuscrits des *Lois*, de l'*Epinomis* et des *Lettres* dérivaient de O. Il avait déjà montré qu'à partir de 746 b 8 O est copié sur A [2]. Pour les *Lois* et l'*Epinomis*, j'ai essayé de compléter sa

1. L. A. Post, *The Vatican Plato and its relations* (Philological Monographs published by the American Philological Association, IV), Middletown, 1934, p. 105-107. J'ai rarement dû compléter ou rectifier cette liste, de même que les indications du livre sur les manuscrits dérivés de A et de O, que j'ai tous examinés directement.

2. L. A. Post, *Classical Quarterly*, 1928, p. 13-15 : avec le mot μηδὲν (746 b 8), l'encre change ; la nouvelle encre a moins passé que la précédente (p. 13).

description des manuscrits d'Oxford, Venise et Florence [1] : et un article plus récent a tâché de débrouiller l'histoire « quelque peu romanesque » de O [2], et de distinguer l'écriture de O de celle de B (*Bodleianus* E. D. Clarke 39), à laquelle F. Lenz voulait l'identifier [3]. T. W. Allen, qui avait écrit dès 1893 : « Toute une série d'auteurs anciens, Platon, Aristote (= Aristide ?), Lucien, Euclide, Clément d'Alexandrie, copiés par des scribes différents, appartenaient au même propriétaire, Aréthas de Patras, plus tard archevêque de Césarée », déclarait en 1934 : « Il n'y a pas au monde deux mains aussi dissemblables que celle de Jean, scribe du *Clarkianus* de Platon et de l'Aristide partagé (entre Paris et Florence), et celle du scribe anonyme du *Vaticanus* 1 » [4].

F. Lenz garde le mérite d'avoir reconnu dans O la seconde partie d'un Platon, écrite pour Aréthas comme la première (B) ; le premier quaternion actuel, qui commence aux *Lois*, était primitivement le vingt-quatrième, et O contenait aussi les tétralogies VII et VIII et *Minos*. Il a discerné dans les scolies de O la main d'Aréthas, à laquelle on doit celles de B et du manuscrit A d'Aristide [5]. Il a également remis en lumière deux faits déjà relevés par E. Maass ; celui-ci avait noté la juxtaposition de l'onciale et de la minuscule au début du xe siècle (Aréthas, diacre de Patras, puis archevêque de Césarée, mourut après 933) et dénombré trois écritures différentes d'Aréthas : l'onciale (dans l'épigramme sur Euclide, à la fin du *Dorvillianus* de 888), la « semi-onciale » (dans les scolies), la minuscule (quand il corrige les fautes

1. *Revue de Philologie*, 1936, p. 236-248.

2. L'expression est d'A. C. Clark, *The Descent of manuscripts*, Oxford, 1918, p. 395.

3. *Revue de Philologie*, 1946, p. 22-28 ; cf. F. Lenz, *Der Vaticanus Gr. 1, eine Handschrift des Arethas*, in *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, ph.-hist. Kl., 1933, Fachgr. 1, Nr. 17, p. 193-218.

4. T. W. Allen, *Journal of Philology*, 1893, p. 55 ; *The Year's Work in Classical Studies*, 1934, p. 71 ; cf. E. Drerup, *Mnemosyne*, 3e série, t. III, 1935-1936, p. 73, et W. (G.) C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford, 1938, p. XXII-XXIII.

5. C'est l'essentiel ; l'identité du scribe, il en convient lui-même, importe moins à sa démonstration (*Gnomon*, 1936, p. 129).

du scribe ou comble des lacunes)[1]. A son tour, F. Lenz observe, dans l'écriture d'un des plus longs parmi les « compléments » de O (*Lettre II*, 311 d) qu'il attribue à Aréthas, le mélange de minuscules et d'onciales[2] ; il fait aussi remarquer l'habileté d'Aréthas à imiter l'écriture du scribe qu'il corrige, à se servir, par conséquent, de la minuscule, au point qu'on a peine à discriminer les corrections de première et de seconde main[3].

Cette dernière observation pourrait s'appliquer au *Parisinus* A de Platon. M. Schanz, qui a plusieurs fois décrit ce *Parisinus græcus 1807*, a beaucoup fait pour la discrimination des mains. Peut-être cependant donne-t-il trop à la première main quand il lui attribue la plupart des suppléments marginaux ou supralinéaires[4]. Si le καί *s. v.* de 721 d 4 paraît bien de première main (A^c), et de même καὶ κεκοσμημένος *e. v.* 716 a 4, c'est plus douteux pour l'ὑπο πολανσαποριας de 780 b 6, leçon fautive qui a été grattée dans le texte et récrite en marge par une main que je crois différente. Cette main (A^2) se distingue de A (et de A^c = corrections et compléments de première main) par ses minuscules plus ramassées et une certaine négligence à accentuer ; elle a omis de le faire, et sans doute avec raison, pour les inintelligibles ὑπο πολανσαποριας (780 b 6), ειπορι (780 e 1), μον (782 b 6), ou les incorrects τρειν (763 c 4), δευτερην (760 c 6) ; mais elle l'a omis aussi pour des formes correctes : πολυ (687 e 7), αυ *s. v.* 699 d 2, δε *i. m.* 721 b 2, τρις *i. m.* 759 d 5, ἐκλεγθεισιν 864 d 6 ; de même pour les esprits, 774 d 5, où des deux mots de la marge intérieure οφλήσει ὁφειλέτω, le premier n'a pas d'esprit, tandis que le second porte à tort l'esprit rude.

A. C. Clark a souligné la grande similitude de A^2 avec A ou A^c[5]. J'avais, un moment, renoncé à distinguer entre A^c

1. E. Maass, *Observationes paleographicæ* (in *Mélanges Graux*, Paris, 1884, p. 749-766), p. 764-765.

2. F. Lenz, *NGG*, *l. c.*, p. 208.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 206 ; cf. L. A. Post, *Classical Quarterly*, 1928, p. 15 : « O^3 (A^3) pouvait écrire soit en onciales, soit dans la minuscule des livres, soit dans sa propre minuscule cursive. »

4. M. Schanz, *Rheinisches Museum*, XXXIII, 1878, p. 305-306.

5. « A number of corrections in A comes from a contemporary διορθωτής. The script resembles closely that of the scribe, and editors

et A^2, quand une observation de L. A. Post m'a éclairé. « Etant donné que O est presque aussi ancien que A, les leçons d'après 746 b 8, endroit où O commence à être copié sur A, décideront si une correction de A est de première main ou postérieure [1]. » Comme d'autre part l'examen de O lui-même, non plus seulement de la photographie, me permettait en certains cas de discriminer O^c et O^2, j'ai pu constater que partout où O^1 et O^c étaient d'accord avec une correction de A, celle-ci était de première main (A^c) ; y avait-il, au contraire, désaccord entre O ou O^c et la correction de A, celle-ci était d'une main différente et vraisemblablement plus tardive (A^2 ou a), tandis que O restait fidèle à A *ante correctionem.*

Voici quelques exemples, pris vers la fin du l. V (après 746 b 7) ou au début du l. VI.

747 c 7 ἐξειργάσατο A^c (ει ex η) et O : ἐξηργάσατο A.

752 a 2 καταλίποιμι AO et ἀλλαχ(οῦ) i. m. O^1 : καταλείποιμι a (ει ex ι).

752 e 1 ἂν A ἡμῖν A^c (acc. add. et ή s. v.) et O : ανμιν A.

753 b 6 κεκοινήκωσιν A (ut vid.) : κεκοινήκασιν A^c (α i. r.) et O.

J'ai parlé de A^2 et de O^2 comme de mains anonymes, contemporaines de A et de O ou légèrement postérieures. Bien d'autres mains se laissent reconnaître dans les deux manuscrits. Réservons la question de A^3, main du xᵉ siècle à laquelle nous devons des suppléments et qui d'ailleurs n'intervient guère avant la fin du l. V. Trois autres mains du *Parisinus græcus* 1807 (appelées par Burnet et Post a, a^2, a^3) sont des cursives, la première de la fin du xiiᵉ siècle (celle de Constantin, métropolitain de Hiérapolis en Phrygie [2]),

are disposed to identify the hands » (*The Descent of Manuscripts*, p. 387).

1. L. A. Post, *The Vatican Plato*, p. 6-7 ; cf. p. 13.

2. La chronologie de ce Constantin est fixée par sa collaboration avec Narsès de Lambron (Lampronatsi), évêque de Tarse en Cilicie, 1153-1198 (cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, XI, 1, Paris, 1931, c. 72-76, J. Karst). Ils ont traduit ensemble en arménien, en 1179-1180, la *Notice des patriarcats* de Nil Doxopatrès ; cf. *Codices Armeni bibliothecæ Vaticanæ*... rec. Eug. Tisserant, Rome, 1927, p. 212 (= n° 30, f. 284-297, du Vatic. arm. 3, avant 1287). De plus, au f° 36 v° du Paris. arm. 41 (commentaire sur l'Apocalypse par

les deux autres du xv[e] siècle (les *manus recentior* et *recentissima* de Schanz). Dans O, outre O^3, beaucoup de corrections *s. v.* et surtout des variantes introduites par ἀλλαχ(οῦ) ou par Π [Π°] (= τοῦ πατρίαρχου τὸ βιβλίον [ἀπ' ὀρθώσεως]), parfois aussi par γρ(άφεται), sont d'un reviseur du xi[e] siècle ou plutôt du xii[e] [1], O^4, qui ailleurs a reproduit en marge (comme le font également A^3- O^3) un mot intéressant du texte.

Les rapports de A, A^c, A^2, a, O, O^c, O^2, O^4 posent quelques problèmes.

Comment expliquer (752 d 5) l'accord de A^cO^c contre A O O^4 ? Un grattage de A a supprimé le ν de ἦν ; une main, qui pourrait être A^2, a récrit par-dessus le grattage le second jambage de l'η ; mais ce n'est pas A^2, car la désinence de κατοικίζεται n'atteste aucun remaniement, alors que l'on attendrait un primitif κατοικίζετε ; c'est donc A^c. Là-dessus, O a copié l'ἦν de A^c, mais la même encre qui a mis l'esprit et l'accent a noté le ν de deux points horizontaux. Cela n'a pas plu à O^4, qui a écrit un ε à l'encre noire au-dessus de l'-αι final : κατοικιζεται (ε).

Le cas de 752 c 8 est curieux. A avait écrit πόλιν ; A^c corrige en πάλιν (ά *supra* ό), et O copie πάλιν. Mais O^4 (reconnaissable à son encre noire ; Greene, p. 322, ne décide pas) rétablit πόλιν par un ο *s. v.*, en ajoutant en marge : τ(οῦ) π(ατ)ρι(άρχου) τὸ βι(βλίον) πόλιν.

754 a 4, O a écrit τε, que A devait avoir au moment où O l'a copié ; un reviseur a gratté ce τε en A et l'a noté en O de deux points horizontaux ; et en effet, τε heurterait la grammaire ; la bonne leçon est le γε de Π i. m. O^4. C'est peut-être le même reviseur qui a gratté, 758 b 4, le ν de τὸν en A et l'a « noté » en O ; et qui a fait, 765 c 5, τρισὶ de τρισὶν καὶ dans les deux manuscrits.

André et Aréthas, évêques de Césarée de Cappadoce ; cf. F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens* de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1908, p. 21), une note de Narsès dit qu'il écrivit ce livre, — trouvé à Antioche la Grande, — « sous la dictée de Constantin, métropolitain de Hiérapolis, qui traduisait du grec » ; la date assignée par Macler, « xiv[e] s. », semble donc trop tardive.

1. T. W. Allen disait : du x[e] ; il n'y a, d'après lui, aucune raison de mettre au xi[e] siècle la minuscule qui cite le livre du patriarche (*Classical Quarterly*, 1928, p. 76).

763 c 4, serait-ce à Constantin que l'on devrait non seulement la leçon marginale ἦν ἡμῖν en A, mais le grattage de τρειν en A et O, avec ἦν i. r.? Son ἦν Ημῖν montre qu'il emploie les deux formes de l'η, et son fréquent accord avec O⁴ semble témoigner qu'il a connu O. En particulier, a comme O⁴ corrige les désinences -ει, -εῖ en -η, -ῆ ou inversement ; ces variantes orthographiques ne figureront pas, en principe, dans l'apparat. Nous n'avons pas d'autre indice, pourtant, que Constantin ait acheté le manuscrit du Vatican comme celui de Paris, et il est plus probable que le ἦν de O vient de O⁴.

763 e 3, l'αὐτοῖς de O suppose une certaine indépendance dans la transcription, d'après un autre manuscrit que le copiste avait également sous les yeux, ou simplement une distraction de celui-ci ; en tout cas l'αὐτούς de A (sans trace de correction) a été conservé par Oᶜ (ους comp. *s. v.*). De même le δ' ajouté de première main 767 c 1.

766 c 5, μέλων de A a été copié par O ; Constantin (a) en a fait μέλον, et il a dénoncé comme vicieuse la variante μέλλον, que A² avait écrite en marge avec abréviation de -ον ; O² a corrigé μέλων en μέλλον, mais, en notant de deux points horizontaux le second λ, O⁴ a fait μέλον, comme a, sans abolir le souvenir de μέλλον. Une intention du même genre peut expliquer que O reproduise, 780 a 1, le grattage pardessus lequel A a écrit le δι de διανοεῖται [1].

Restent A³ et O³, s'il faut les appeler ainsi. L. A. Post a montré qu'à partir de 746 b 8 la même main (du xᵉ siècle [2]) avait, dans les deux manuscrits, réparé les omissions et ajouté des γρ(άφεται). Cette main est celle d'Aréthas. Pour le prouver, F. Lenz est parti de la petite onciale qui est l'écriture d'Aréthas dans les scolies ; il a reconnu l'identité de quelques minuscules, qui se mêlent à cette onciale, avec les caractères correspondants de certains γρ. ; ajoutons : et de l'introduction au grand supplément 783 b-2 d 4 : ἔν τισι τ(ῶν) ἀντιγράφ(ων) φέρετ(αι) κ(αὶ) ταῦτα [3]. Dans cette ligne d'intro-

1. Cf. F. Lenz (*Gnomon*, 1936, p. 130), qui croirait plutôt à un modèle commun.

2. T. W. Allen (*Classical Quarterly*, 1928, p. 76) juge « contemporaines » (de la première main) les *marginalia* dues à O³.

3. Cf. F. Lenz, *NGG*, 1933, p. 205-206.

duction, les groupes τισ- et -τιγ-, ainsi que -ται et καὶ abrégés, sont de la même main que les scolies. Mais d'autre part ils se retrouvent dans la cursive, penchée vers la droite, du supplément lui-même, identique dans A et dans O sauf de menues variantes, δὲ A³ : om. O³, οὕτω A³ : οὕτως O³, μόνων O³ : μόνον O³, comme il nous en échappe quand nous nous recopions ; or, la main qui a écrit ces deux suppléments est celle qui a suppléé en A 745 a 2-c 3 au bas du folio 201ʳ, sur toute la largeur de la marge inférieure [1]. Cette main a écrit la plupart des γρ., dans les deux manuscrits à la fois, à partir de 746 b 8 ; avant cet endroit, seulement en O, et c'est ainsi que, 701 e 6, à l'ἀγαγόντων γρ. A² s'oppose un ἀγαθῶν γρ. O³ ; tandis que les γρ. de la fin du l. V et ceux des livres suivants se répondent fidèlement. Cette main encore, celle d'Aréthas, a, dès le début des *Lois,* réparé dans les marges de O les omissions du texte ; à partir de la fin de V, elle le fait dans les deux manuscrits.

Comment Aréthas a-t-il pu travailler sur A avant la fin du l. V ? Car le supplément 745 a 2-c 3 n'est pas le seul : c'est la même main qui a suppléé dans le *Paris. gr.* 1807 καὶ τὸ πεπλασμένον comp. 668 e 7, le ⟨κε⟩ de κεχρημένους 686 a 4, les ἦ *s. v.* de 687 d 10 et de 693 c 3, τε καὶ νομοθετεῖσθαι 708 c 1 ; elle a ajouté en A, 688 a 4 et 729 b 4, à παρακέλευμα et à παρακελεύματος, le même σ *s. v.* qu'à παρατεθραυμένον 757 e 2. Son intervention peut s'expliquer. Pour que O pût commencer à copier A à partir de 746 b 8, il fallait bien que les deux manuscrits fussent réunis dans un scriptorium de Constantinople, ou chez Aréthas, ou successivement aux deux endroits. Dès lors, le même reviseur pouvait les corriger l'un et l'autre (de là des A²O² comme 766 c 5, étudié plus haut), et Aréthas pouvait également les corriger ou les compléter, ce qu'il fait, d'ordinaire pour l'un et l'autre à la fois,

1. Ceci a échappé à Schanz (*Rh Mus* 1878, p. 305 : « manus satis vetustæ »), qui ne pouvait consulter O et a seulement noté, pour mesurer la longueur des lignes et des pages du modèle, que le supplément 745 a 2-c 3 est presque aussi long que 783 b 2-d 4 ; à A. C. Clark (p. 397) ; à L. A. Post (« a later hand », *Cl Qu* 1928, p. 11). Que 745 a 2-c 3 soit dans le texte d'O seul (au contraire de 783 b 2-d 4) prouve bien qu'à cet endroit O n'était pas encore copié sur A.

aux livres VI-XII, et, aux livres I-V, pour O seul (en des cas exceptionnels, pour A seul).

L'attribution de la main A^3O^3 à Aréthas se heurterait à une difficulté plus grave. La version arménienne attribuée par F. C. Conybeare à Gregorios Magistros (mort en 1058 [1]) « a, comme O, dans le texte, *Lois* 745 a-c, mais omet 783 b-d avec O^1 et A » [2] ; si O^3 était Aréthas, la version aurait pu traduire aussi 783 b-d. Mais cette version peut avoir été faite sur une copie de O antérieure à l'intervention d'Aréthas. Si O a été en partie copié sur A à Constantinople à la fin du IXe siècle, on concevrait qu'avant leur envoi à Césarée de Cappadoce un manuscrit aujourd'hui perdu eût été copié sur O, qui n'avait pas encore le supplément 783 b-d.

Qu'a pu devenir ce manuscrit (« parent de O », selon l'expression de Clark [3]) qui a servi de base à la version arménienne ? Il rejoint dans les ténèbres de notre ignorance la mystérieuse recension du philosophe Léon « le grand » (IXe siècle), qui prenait fin à 743 b, comme une note marginale de A et de O nous en avertit à cet endroit [4]. T. W. Allen a déjà attiré l'attention sur l'activité des copistes de Platon entre 800 et 1000 après J.-C [5]. Un autre témoignage de cette activité est la variété des *marginalia* dues à O^4, avec son « livre du patriarche » et les diverses copies qu'il invoque. Ce reviseur, nous l'avons dit, se servait ordinairement d'une encre noire qui permet de reconnaître certaines corrections qu'il a faites au texte lui-même (souvent en face d'un Π ou d'un Π° marginal, mais non toujours : l'ε final *s. v.* de κατοικίζετε, 752 d 5, ne correspond à aucun Π, ni l'εἰσῶν *s. v.* de 754 b 1, ni le μὴ *s. v.* de 755 c 8, mais bien l'ο *s. v.* de πόλιν 752 c 8 et l'ῶ *s. v.* d'αὐτῶν 759 c 5 [6]. Il indique souvent une

1. Le traducteur des *Lois* est certainement l'Arménien Grégorios Magistros, exilé à Constantinople de 1044 à 1058, date de sa mort ; cf. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig et Berlin, 1926, p. 29.

2. A. C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, p. 398 ; cf. p. 386.

3. A. C. Clark, *l. c.*, p. 398.

4. Cf. F. Lenz, *Gnomon*, 1936, p. 132.

5. T. W. Allen, *Classical Quarterly*, 1928, p. 76 ; cf. J. Bidez, *Byzantion*, 1934, p. 407.

6. L'encre cependant n'est pas décisive ; elle ne permet pas

variante en la « notant » d'un point, afin de montrer qu'il ne l'adopte pas ; il « note » de même certaines corrections de O³.

La multiplicité d'exemplaires dont témoignent les marges du seul *Vaticanus græcus 1* ne favorise guère, il faut l'avouer, l'hypothèse de l'archétype, unique pour la IXe tétralogie, que postulaient Wilamowitz et G. Pasquali [1]. Ou peut-être faut-il admettre, avec L. A. Post, un archétype à variantes [2].

A côté du reviseur O⁴, et avant lui dans le temps, le rôle d'Aréthas apparaît des plus considérables. Nous lui devons, non seulement des scolies sans grande originalité et des variantes marginales, qui, si elles sont rarement meilleures que le texte d'AO, attestent des collations nombreuses ; mais des suppléments dans les deux manuscrits, en particulier celui de 783 b-d, dont, sans lui, nous ignorerions l'existence. Ce rôle le place dans l'histoire de l'humanisme aux côtés de Photius son maître et d'Eustathe, ou, mieux encore, de Bessarion [3].

Nos manuscrits médiévaux sont à peu près seuls à représenter la tradition directe des *Lois*. Les papyrus nous en ont parcimonieusement conservé quelques fragments à peine [4],

toujours, en particulier, de trancher entre O³ (Aréthas) et O⁴ ; les γρ. d'Aréthas ont très inégalement pâli, et il pouvait avoir plusieurs encres comme il avait plusieurs écritures. F. Lenz (*Gnomon,* 1936, p. 133-134) lui attribue l'ασιν *s. v.* 676 c 8 et ει et ρ *s. v.* 676 b 7, que je crois plutôt de O⁴.

1. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon,* II, 1919, p. 331 ; G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo,* Florence, 1934, p. 252, n. 2. *Contra* : F. Lenz, *Gnomon,* 1936, p. 132 (et déjà *NGG,* 1933, p. 218).

2. L. A. Post, *The Vatican Plato...,* Middletown, 1934, p. 100.

3. Cf. E. Maass, *Mélanges Graux,* Paris, 1884, p. 763 ; O. von Gebhardt, *Texte und Untersuchungen,* I, 3, Leipzig, 1883, p. 175-176. Réserves d'A. Severyns, *Recherches...,* Liége, 1938, p. 345-357.

4. 1° *Pap. Harris* 42, du IIIe s. ap. J.-C. (J. E. Powell, *The Rendel Harris Papyri of Woodbroke College, Birmingham,* Cambridge, 1936, p. 30) = VII 797 a 2 γε-b 2 ὡσαύτως ;

2° *Pap. Berol.* 9766, du Ier s. av. J.-C. (*Berliner Klassikertexte,* II, 1905 = *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet,* éd. Diels-Schubart, *2er Anhang,* p. 53-54) = VIII 832 e-837 c (résumé) ;

3° *Oxyrh. Pap.* I, 1898, n° 23, p. 50-51, c. 2-3 (IIIe s. ap. J.-C.) = IX 862 d 5 ἡδονῶν- 863 c 2 διχῇ. Une première colonne ne donne que les fins de ligne, de δικαίῳ 862 b 3 à ἀεί 862 c 3.

et la version arménienne de Grégorios Magistros dont il a été question plus haut, étudiée de fort près par F. C. Conybeare dans une série d'articles de l'*American Journal of Philology*[1], n'ajoute rien au texte de O, qu'elle paraît suivre mot pour mot[2].

La tradition indirecte, au contraire, apporte un grand secours[3]. Eusèbe et Stobée surtout fournissent des leçons excellentes. Aréthas possédait, parmi ses admirables manuscrits, un exemplaire de la *Préparation Évangélique,* au moins des livres I-V (le *Parisinus græcus* 451, daté de 914); ne pouvait-il y emprunter des variantes, comme il en puisait dans son manuscrit d'Aelius Aristide[4] ? En tout cas, les livres XII et XIII de la *Préparation,* ceux qui contiennent la plupart des citations des *Lois,* sont actuellement représentés au moins par deux bons

1. XII, 1891 ; XIV-XVI, 1893-95.

2. Cf. Wilamowitz, *Platon*, II, 1919, p. 332 ; A. C. Clark, *The Descent of Manuscripts,* Oxford, 1918, p. 398.

3. Cf. E. des Places, *La Tradition indirecte des* Lois *de Platon* (livres I-VI), in *Mélanges J. Saunier,* Lyon, 1944, p. 27-40.

4. F. Lenz (*NGG,* 1933, p. 195-202) l'a montré pour Aristide, mais a négligé le cas d'Eusèbe ; cf. J. Bidez, *Byzantion,* 1934, p. 393, qui renvoie aux articles de E. H. Gifford (*Classical Review,* 1902, p. 16-17 et 391-393). Dans le premier de ces articles, Gifford soutient qu'Aréthas corrigeait B de Platon, pour *Phédon* 96 a-c (= *Prépar. Ev,* 266 b 8-d 8 Viger), fol. 46ᵛ, d'après A d'Eusèbe. T. W. Allen, consulté par Gifford, reconnaît dans ces corrections l'écriture généralement attribuée à Aréthas, mais s'étonne qu'un aussi riche collectionneur n'ait pas abandonné à un scribe de profession le travail mécanique (exécuté de la même main que les corrections) de numéroter les quaternions et d'ajouter les titres des dialogues (*Cl Rev,* 1902, p. 17 ; cf. sa *Préface* au *Codex Oxoniensis Clarkianus 39 phototypice editus,* I, Leyde, 1898, p. VI). Le second article de Gifford a été provoqué par les objections de J. Burnet (*Cl Rev,* 1902, p. 276) ; Burnet partage le scepticisme d'Allen quant au rôle prêté à Aréthas et assigne aux corrections de B une autre source qu'Eusèbe, à savoir le manuscrit plus ancien, maintenant perdu, dont T (*Marcianus* App. class. 4. 1) dérivait aussi et dont les leçons se retrouvent d'ordinaire dans Stobée ; Gifford (*ibid.*, p. 393) rejette l'hypothèse et souligne un cas où B de Platon et A d'Eusèbe ont été, de la main de B^2 (Aréthas), complétés l'un par l'autre.

manuscrits, l'un de Bologne, l'autre de Venise, dont il valait la peine de distinguer les leçons à l'aide de l'édition de Gifford, corrigée en certains points d'après les collations que M. K. Mras a bien voulu me communiquer et celles que j'ai faites personnellement[1]. De même, pour Stobée, grâce à l'édition de Wachsmuth-Hense.

L'apparat signalera donc les variantes des citations d'Eusèbe et de Stobée à côté de celles des manuscrits de Platon. L'article des *Mélanges Saunier* mentionné plus haut avait pour but d'alléger de simples réminiscences ou allusions, sans intérêt pour l'histoire du texte, la présente édition des six premiers livres ; et il la complète pour l'indication des sources, là où l'apparat n'indique pas le premier et le dernier mot de la citation[2].

E. des Places.

1. J'ai collationné aussi toutes les citations des *Parisini Græci* 451 (A) et 465 (B) et du *Neapolitanus* II A A 16 (N) ; en quelques endroits seulement, celles du *Parisinus græcus* 467 (D). Sur les rapports des principaux mss d'Eusèbe, voir en dernier lieu K. Mras, *Die österreichische Nationalbibliothek*, Vienne, 1948, p. 486.

2. La traduction des livres I-VI doit beaucoup à la revision de Mgr Diès, ainsi qu'aux suggestions de M. l'abbé Cadiou et du R. P. Canivet, qui ont bien voulu m'assister dans la correction des épreuves. Ma reconnaissance voudrait s'exprimer ici.

CONSPECTUS SIGLORUM

A = Parisinus graecus 1807 (saec. IX ex.).
A^c = idem post correctionem primae manus.
A^2 = manus revisoris coaeva vel paulo posterior.
A^3 = manus saec. X in. (= Arethae, ut vid.).
a = manus Constantini saec. XII ex..
a^2 = manus saec. XV.
a^3 = manus altera saec. XV.
O = Vaticanus graecus 1 (saec. IX ex.).
O^c = idem post correctionem primae manus.
O^2 = manus revisoris coaeva vel paulo posterior.
O^3 = manus saec. X in. (= Arethae, ut vid.).
O^4 = recensio saec. XI-XII ex libro Patriarchae.
Π = τοῦ πατριάρχου τὸ βιβλίον (comp.).
$Π^o$ = τοῦ πατριάρχου τὸ βιβλίον ἀπ' ὀρθώσεως (id.).
O^5 = manus recentior (saec. XIV ?).
P = Palatinus graecus 173 (saec. X-XI) in libro IV° (715 e-718 a) et V° (727 a-732 d), multis omissis.
K^c = Marcianus graecus 188 (saec. XIV) post correctionem.

Raro nominantur, propter conjecturas vetustiores :
Barberinianus graecus 209 (saec. XVI in.).
Laurentianus (L) 80.17 (saec. XV).
Marcianus graecus 184 (saec. XV).
Oxon(iensis) = Corpus Christi College 96 (saec. XVI in.).
Vaticanus graecus 1029 (saec. XIV).
Vossianus graecus fol. 74 (saec. XV).

Aldina = editio princeps Musuri (Venetiis, apud Aldum Manutium, 1513).

Ath. = Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV, rec. G. Kaibel, Leipzig, 1887-1890 (Bibl. Teubneriana). Paginae ed. I. Casaubon, Paris, 1597.

Athenaei A = Marcianus graecus 447 (saec. X).

Clem. = Clemens Alexandrinus, ed. O. Stählin, Leipzig, 1905-1938 (*GCS*).

Cyr. Alex. adv. Jul. = Cyrilli Alexandrini adversus Julianum, ed. Aubert (Migne, *PG*, t. 76).

Eus. = Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV, rec. E. H. Gifford, Oxford, 1903. Paginae ed. F. Viger, Paris, 1628.

Eusebii A = Parisinus graecus 451 (a. 914), ubi I-V tantum.

Eusebii B = Parisinus graecus 465 (saec. XIII ex.), ubi « liber XII totus desideratur » (H. Diels).

Eusebii D = Parisinus graecus 467 (saec. XV ex.).

Eusebii I = Marcianus graecus 341 (saec. XV).

Eusebii N = Neapolitanus II AA16 (saec. XIV).

Eusebii O = Bononiensis, B. Univ. 3643 (saec. XIII in.).

Gal. = Galenus, dans Medicorum graecorum opera, ed. C. G. Kühn, Leipzig, 1820-1833.

Jambl. Protr. = Jamblichi Protrepticus, ed. H. Pistelli, Leipzig, 1888 (Bibl. Teubneriana).

Philop. = Joannis Philoponi De aeternitate mundi contra Proclum, ed. H. Rabe, Leipzig, 1899 (Bibl. Teubneriana).

Proclus in Remp. = Procli Diadochi in Platonis Rempublicam commentarii, ed. G. Kroll, Leipzig, 1899-1901 (Bibl. Teubneriana).

Stob. = Joannis Stobaei Anthologium, ed. C. Wachsmuth-O. Hense, Berlin, 1884-1923.

Stobaei A = Parisinus graecus 1984 (saec. XIV),

Stobaei F = Farnesianus 299 (saec. XIV).

Stobaei L = Laurentianus 8.22 (saec. XIV).

Stobaei M = Scorialensis (Mendozae) XC [ΣII 14] (saec. XII) M^d = collatio Dindorfiana.

Stobaei P = Parisinus graecus 2129 (saec. XV).

Stobaei S = Vindobonensis (Sambuci) 67 (saec. XI in.).

Theo = Theonis Smyrnaei Expositio rerum mathematicarum, ed. E. Hiller, Leipzig, 1878 (Bibl. Teubneriana).

Theod. = Theodoreti Graecarum affectionum curatio, ed. J. Raeder, Leipzig, 1904 (Bibl. Teubneriana).

Theodoreti C = Parisinus Coislinianus 250 (saec. XI).
Theodoreti K = Vaticanus graecus 2249 (saec. X).
Theodoreti S = Scorialensis X.II. 15 [372 Miller] (saec. XI)

comp. = (in) compendio.
e. v. = extra versum.
i. m. = in margine.
i. r. = in rasura.
i. t. = in textu.
p. n. = puncto v. punctis notavit (notatum).
s. v. = supra versum.
scr. = scripsit.
ἀ. = ἀλλαχοῦ.
γρ. = γράφεται.

PLATON

LES LOIS OU DE LA LÉGISLATION

PERSONNAGES DU DIALOGUE :

UN ÉTRANGER D'ATHÈNES CLINIAS MÉGILLOS

LIVRE I

Prologue. Origine des institutions de la Crète et de Lacédémone.

624 a L'Athénien. — Est-ce un dieu, étrangers, ou quelqu'un des hommes, celui à qui vous faites remonter l'agencement de vos lois ?

Clinias. — Un dieu, étranger, un dieu, à parler en toute justice : chez nous, c'est Zeus ; à Lacédémone, d'où notre ami est originaire, on dit, je crois, que c'est Apollon. N'est-ce pas ?

Mégillos. — Oui.

L'Athénien (à Clinias). — Ne dis-tu pas, avec Homère,
b que Minos allait tous les neuf ans au rendez-vous que son père lui donnait alors, et qu'il se conformait aux oracles paternels pour établir les lois de vos cités [1] ?

Clinias. — Si, on le dit chez nous ; et aussi que son frère Rhadamanthe, — un nom que vous connaissez, — fut un
625 a modèle de justice. Or nous disons volontiers, en Crète, que l'exacte façon dont il organisa pour lors la chose judiciaire lui valut ce titre élogieux.

L'Athénien. — Beau renom, en effet, et qui sied parfaite-

1. L'*Odyssée* (19, 178-179) fait de Minos, roi de Cnossos, le « confident novennal du grand Zeus » ; la *Nékyia* (*Od.* 11, 568-570) le représente jugeant aux enfers, un sceptre d'or à la main ; cf. Ps.-Platon, *Minos*, 319 b-e. Rhadamanthe est souvent associé à Minos ; cf. *Apol.*, 41 a ; *Gorg.*, 526 c-d.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΝΟΜΟΙ Η ΝΟΜΟΘΕΣΙΑΙ

ΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣΩΠΑ

ΑΘΗΝΑΙΟΣ ΞΕΝΟΣ ΚΛΕΙΝΙΑΣ ΜΕΓΙΛΛΟΣ

Α

ΑΘ. Θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὦ ξένοι, εἴληφε τὴν **624 a**
αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;

ΚΛ. Θεός, ὦ ξένε, θεός, ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν· παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεύς, παρὰ δὲ Λακεδαιμονίοις, ὅθεν ὅδε ἐστίν, οἶμαι φάναι τούτους Ἀπόλλωνα. Ἦ γάρ;

ΜΕ. Ναί.

ΑΘ. Μῶν οὖν καθ' Ὅμηρον λέγεις ὡς τοῦ Μίνω φοι-
τῶντος πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἑκάστοτε συνουσίαν δι' ἐνάτου **b**
ἔτους καὶ κατὰ τὰς παρ' ἐκείνου φήμας ταῖς πόλεσιν ὑμῖν θέντος τοὺς νόμους;

ΚΛ. Λέγεται γὰρ οὕτω παρ' ἡμῖν· καὶ δὴ καὶ τὸν ἀδελφόν γε αὐτοῦ Ῥαδάμανθυν — ἀκούετε γὰρ τὸ ὄνομα —
δικαιότατον γεγονέναι. Τοῦτον οὖν φαῖμεν ἂν ἡμεῖς γε οἱ **625 a**
Κρῆτες, ἐκ τοῦ τότε διανέμειν τὰ περὶ τὰς δίκας ὀρθῶς, τοῦτον τὸν ἔπαινον αὐτὸν εἰληφέναι.

ΑΘ. Καὶ καλόν γε τὸ κλέος ὑεῖ τε Διὸς μάλα πρέπον.

624 a 7 μῶν -**b** 3 νόμους hab. Proclus, *In Remp.*, I, 156, 16-20 K. || **b** 2 ὑμῖν AO : ὑμῶν Procl. || 5 ἀκούετε A et (alt. ε i. r., ex αι?) O^c : ἀκούεται O (ut vid.) || **625 a** 1 φαῖμεν AO : φαμὲν O^c (ῐ eraso) || 2 post ὀρθῶς dist. AO.

ment à un fils de Zeus. Mais puisque vous avez grandi, Mégillos et toi, dans des institutions légales aussi excellentes, vous accepterez, j'imagine, sans déplaisir, que nous nous entretenions maintenant de politique et de législation, en occupant le voyage à parler et à écouter tour à tour. D'ail-
b leurs la route qui va de Cnosse à la grotte de Zeus et à son temple est, me dit-on, assez longue[1]; il y a au bord du chemin, comme cela va bien à cette époque de fortes chaleurs, des haltes ombragées sous les grands arbres[2]; et il siérait à nos âges d'y faire souvent des pauses et de chercher dans la conversation l'allègement de notre fatigue ; ainsi achèverions-nous sans peine toute la route.

CLINIAS. — En fait, étranger, l'on trouve plus loin, dans les bois sacrés, des cyprès d'une taille et d'une beauté mer-
c veilleuses, ainsi que des prairies où nous pourrons nous reposer à loisir.

L'ATHÉNIEN. — C'est bien parler.

CLINIAS. — Tout à fait ; et quand nous aurons vu, nous en dirons davantage. Eh bien ! partons, et bonne chance.

La fin de ces institutions serait-elle le courage guerrier ?

L'ATHÉNIEN. — Qu'il en soit ainsi. Mais dites-moi : dans quel dessein la loi vous a-t-elle imposé les repas en commun, les exercices physiques et un équipement militaire ?

CLINIAS. — Je pense, étranger, que c'est chose facile à comprendre, du moins en ce qui regarde les coutumes de
d mon pays. La Crète, dans son ensemble, n'est pas, vous le voyez, une plaine comme la Thessalie, et c'est pourquoi ils pratiquent là-bas davantage le cheval et nous la course ; notre sol, en effet, est accidenté, au contraire du leur, et se prête mieux à l'entraînement de la course à pied. Mais il faut, sur un pareil terrain, avoir des armes légères et courir sans être chargé ; ainsi la légèreté de l'arc et des flèches paraît convenir. Or tout cela nous prépare à la guerre, et le
e législateur, me semble-t-il, a tout disposé dans cette vue ;

1. Cnossos, dont Sir Arthur Evans a restauré le palais, est à quelques kilomètres de Candie. Sur les indications de cette page touchant la Crète, cf. H. van Effenterre, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris, 1948, chap. II, p. 45-74.

2. L'éloge de ces haltes, particulièrement appréciées d'un vieillard,

Ἐπειδὴ δὲ ἐν τοιούτοις ἤθεσι τέθραφθε νομικοῖς σύ τε καὶ ὅδε, προσδοκῶ οὐκ ἂν ἀηδῶς περί τε πολιτείας τὰ νῦν καὶ νόμων τὴν διατριβήν, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἅμα κατὰ τὴν πορείαν, ποιήσεσθαι. Πάντως δ᾽ ἥ γε ἐκ Κνωσοῦ ὁδὸς b εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν, ὡς ἀκούομεν, ἱκανή, καὶ ἀνάπαυλαι κατὰ τὴν ὁδόν, ὡς εἰκὸς πνίγους ὄντος τὰ νῦν, ἐν τοῖς ὑψηλοῖς δένδρεσίν εἰσι σκιαραί, καὶ ταῖς ἡλικίαις πρέπον ἂν ἡμῶν εἴη τὸ διαναπαύεσθαι πυκνὰ ἐν αὐταῖς, λόγοις τε ἀλλήλους παραμυθουμένους τὴν ὁδὸν ἅπασαν οὕτω μετὰ ῥᾳστώνης διαπερᾶναι.

ΚΛ. Καὶ μὴν ἔστιν γε, ὦ ξένε, προϊόντι κυπαρίττων τε ἐν τοῖς ἄλσεσιν ὕψη καὶ κάλλη θαυμάσια, καὶ λειμῶνες ἐν c οἷσιν ἀναπαυόμενοι διατρίβοιμεν ἄν.

ΑΘ. Ὀρθῶς λέγεις.

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν· ἰδόντες δὲ μᾶλλον φήσομεν. Ἀλλ᾽ ἴωμεν ἀγαθῇ τύχῃ.

ΑΘ. Ταῦτ᾽ εἴη. Καί μοι λέγε· κατὰ τί τὰ συσσίτιά τε ὑμῖν συντέταχεν ὁ νόμος καὶ τὰ γυμνάσια καὶ τὴν τῶν ὅπλων ἕξιν;

ΚΛ. Οἶμαι μέν, ὦ ξένε, καὶ παντὶ ῥᾴδιον ὑπολαβεῖν εἶναι τά γε ἡμέτερα. Τὴν γὰρ τῆς χώρας πάσης Κρήτης φύσιν ὁρᾶτε ὡς οὐκ ἔστι, καθάπερ ἡ τῶν Θετταλῶν, πεδιάς, διὸ d δὴ καὶ τοῖς μὲν ἵπποις ἐκεῖνοι χρῶνται μᾶλλον, δρόμοισιν δὲ ἡμεῖς· ἥδε γὰρ ἀνώμαλος αὖ καὶ πρὸς τὴν τῶν πεζῇ δρόμων ἄσκησιν μᾶλλον σύμμετρος. Ἐλαφρὰ δὴ τὰ ὅπλα ἀναγκαῖον ἐν τῷ τοιούτῳ κεκτῆσθαι καὶ μὴ βάρος ἔχοντα θεῖν· τῶν δὴ τόξων καὶ τοξευμάτων ἡ κουφότης ἁρμόττειν δοκεῖ. Ταῦτ᾽ οὖν πρὸς τὸν πόλεμον ἡμῖν ἅπαντα ἐξήρτυται, καὶ πάνθ᾽ ὁ νομοθέτης, ὥς γ᾽ ἐμοὶ φαίνεται, πρὸς τοῦτο e

a 6 ἀηδῶς A : ἀηδῶς ἡμᾶς O || τε O : om. A || b 1 ποιήσεσθαι AO : ποιήσασθαι cj. Schanz || d 7 ἐξήρτυται AO : ἐξήρτηται ut. vid. O[4] (η s. v.)

car s'il a organisé aussi les repas collectifs, c'est, je crois, qu'il voyait que tous les soldats en campagne doivent, pendant ce temps, par la force des choses, prendre leurs repas en commun afin d'assurer leur garde[1]. Il me paraît avoir par là condamné la sottise de la multitude, qui ne veut pas comprendre que tous les hommes d'une cité ont, leur vie durant, une guerre continuelle à soutenir contre toutes les autres cités. Si donc, en temps de guerre, il faut, par mesure de sécurité, prendre ensemble les repas, en établissant un tour
626 a de garde pour les chefs et les subordonnés, cette précaution s'impose jusque dans la paix. Car, dirait-il, lorsque la plupart des gens parlent de paix, ce n'est là qu'un mot ; en réalité, de par la nature, chaque cité ne cesse d'être engagée contre toutes les autres dans une guerre sans déclaration[2]. Et tu ne manqueras pas de découvrir, si tu les examines dans cet esprit, que le législateur crétois avait le regard fixé sur la guerre quand il régla toutes nos institutions publiques et privées ; et c'est en vertu de ce principe qu'il nous a commis
b la garde de ses lois, étant donné qu'aucune autre possession, aucune autre activité n'auront de valeur quelconque, si l'on n'a finalement le dessus à la guerre ; tous les biens des vaincus passent alors aux mains des vainqueurs.

L'Athénien. — Il me semble, étranger, que tu t'es joliment exercé à pénétrer l'esprit des institutions de la Crète. Mais éclaire-moi davantage encore sur ce point : d'après ta défini-
c tion de la cité bien ordonnée, tu me parais vouloir pour elle un genre de vie qui lui assure à la guerre la victoire sur les autres cités ; n'est-ce pas ?

Clinias. — Tout à fait ; et je crois Mégillos aussi du même avis.

Mégillos. — Comment faire une autre réponse, divin ami, quand on est Lacédémonien ?

L'Athénien. — Mais ce qui est vrai de cités à cités l'est-il moins de bourgade à bourgade ?

revient au l. IV, 722 c 8-9. C'étaient souvent des sanctuaires rustiques (cf. Euripide, *Hippol.*, 1137).

1. Sur les syssities crétoises, cf. H. van Effenterre, *o. l.*, p. 88-89 ; L. Gernet, *Introduction*, p. XCIX.

2. La guerre du Péloponnèse avait commencé en fait bien avant d'être officiellement ouverte.

βλέπων συνετάττετο· ἐπεὶ καὶ τὰ συσσίτια κινδυνεύει συν-
αγαγεῖν, ὁρῶν ὡς πάντες, ὁπόταν στρατεύωνται, τόθ' ὑπ'
αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἀναγκάζονται φυλακῆς αὑτῶν ἕνεκα
συσσιτεῖν τοῦτον τὸν χρόνον. Ἄνοιαν δή μοι δοκεῖ κατα-
γνῶναι τῶν πολλῶν ὡς οὐ μανθανόντων ὅτι πόλεμος ἀεὶ
πᾶσιν διὰ βίου συνεχής ἐστι πρὸς ἁπάσας τὰς πόλεις. Εἰ δὴ
πολέμου γε ὄντος φυλακῆς ἕνεκα δεῖ συσσιτεῖν καί τινας
ἄρχοντας καὶ ἀρχομένους διακεκοσμημένους εἶναι φύλακας 626 a
αὐτῶν, τοῦτο καὶ ἐν εἰρήνῃ δραστέον. Ἣν γὰρ καλοῦσιν
οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων εἰρήνην, τοῦτ' εἶναι μόνον
ὄνομα, τῷ δ' ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεὶ
πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι. Καὶ σχεδὸν ἀνευρή-
σεις, οὕτω σκοπῶν, τὸν Κρητῶν νομοθέτην ὡς εἰς τὸν
πόλεμον ἅπαντα δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τὰ νόμιμα ἡμῖν ἀπο-
βλέπων συνετάξατο, καὶ κατὰ ταῦτα οὕτω φυλάττειν παρέ-
δωκε τοὺς νόμους, ὡς τῶν ἄλλων οὐδενὸς οὐδὲν ὄφελος ὂν b
οὔτε κτημάτων οὔτ' ἐπιτηδευμάτων, ἂν μὴ τῷ πολέμῳ ἄρα
κρατῇ τις, πάντα δὲ τὰ τῶν νικωμένων ἀγαθὰ τῶν νικών-
των γίγνεσθαι.

ΑΘ. Καλῶς γε, ὦ ξένε, φαίνῃ μοι γεγυμνάσθαι πρὸς τὸ
διειδέναι τὰ Κρητῶν νόμιμα. Τόδε δέ μοι φράζε ἔτι σαφέσ-
τερον· ὃν γὰρ ὅρον ἔθου τῆς εὖ πολιτευομένης πόλεως,
δοκεῖς μοι λέγειν οὕτω κεκοσμημένην οἰκεῖν δεῖν, ὥστε c
πολέμῳ νικᾶν τὰς ἄλλας πόλεις. Ἦ γάρ ;

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν· οἶμαι δὲ καὶ τῷδε οὕτω συνδοκεῖν.

ΜΕ. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλως ἀποκρίναιτο, ὦ θεῖε, Λακεδαι-
μονίων γε ὁστισοῦν ;

ΑΘ. Πότερ' οὖν δὴ πόλεσι μὲν πρὸς πόλεις ὀρθὸν τοῦτ'
ἐστί, κώμῃ δὲ πρὸς κώμην ἕτερον ;

626 a 2 ἣν -**b** 4 γίγνεσθαι: hab. Stobaeus, IV, 9, 13 (324, 2-11 H.) || **b** 2 οὔτ' ἐπιτηδευμάτων i. m. A^c : om. A.

Clinias. — Nullement.

L'Athénien. — Ainsi, le principe reste identique ?

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Et pour une maison par rapport à une autre maison de la bourgade, et d'individu à individu, en est-il encore de même ?

Clinias. — De même.

d L'Athénien. — Et chacun vis-à-vis de soi, doit-il se regarder comme un ennemi en face d'un ennemi ; ou que disons-nous dans ce cas ?

Clinias. — Etranger athénien, — car je ne voudrais pas te nommer habitant de l'Attique, tant tu me parais mériter plutôt un nom qui évoque celui de la déesse [1], — en faisant remonter comme il se doit la thèse à son principe, tu y as introduit de la clarté, si bien qu'il te sera plus facile de découvrir que tout à l'heure nous avions raison : tous sont les ennemis publics de tous, et en particulier chacun l'est de soi-même.

e L'Athénien. — Que dis-tu là, homme étonnant ?

Clinias. — Ici encore, étranger, la victoire sur soi-même est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a tout à la fois de plus honteux et de plus lâche. Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous contre nous-mêmes [2].

L'Athénien. — Retournons donc la thèse. Puisqu'un chacun parmi nous est tantôt son propre vainqueur, tantôt
627 a son propre vaincu, devons-nous prétendre que dans une maison, une bourgade, une ville, les choses se passent identiquement ainsi, ou non ?

Clinias. — Tu veux dire qu'elles soient les unes supérieures à elles-mêmes, et d'autres inférieures ?

L'Athénien. — Oui.

Clinias. — Cette question aussi, tu as bien fait de la poser ; il est tout à fait vrai que pareille chose se produit, surtout dans les cités. Toutes les fois en effet que dans une

1. La déesse est évidemment Athéna, protectrice des arts, inspiratrice de la sobre raison et de l'éloquence qui se trouvent réunies dans l'étranger athénien.

2. Cf. la fin du chap. vii de l'*Épître aux Romains*.

ΚΛ. Οὐδαμῶς.

ΑΘ. Ἀλλὰ ταὐτόν ;

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Τί δέ ; πρὸς οἰκίαν οἰκίᾳ τῶν ἐν τῇ κώμῃ, καὶ πρὸς ἄνδρα ἀνδρὶ ἑνὶ πρὸς ἕνα, ταὐτὸν ἔτι ;

ΚΛ. Ταὐτόν.

ΑΘ. Αὐτῷ δὲ πρὸς αὑτὸν πότερον ὡς πολεμίῳ πρὸς d πολέμιον διανοητέον ; ἢ πῶς ἔτι λέγομεν ;

ΚΛ. Ὦ ξένε Ἀθηναῖε — οὐ γάρ σε Ἀττικὸν ἐθέλοιμ' ἂν προσαγορεύειν· δοκεῖς γάρ μοι τῆς θεοῦ ἐπωνυμίας ἄξιος εἶναι μᾶλλον ἐπονομάζεσθαι· τὸν γὰρ λόγον ἐπ' ἀρχὴν ὀρθῶς ἀναγαγὼν σαφέστερον ἐποίησας, ὥστε ῥᾷον ἀνευρήσεις ὅτι νυνδὴ ὑφ' ἡμῶν ὀρθῶς ἐρρήθη τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν δημοσίᾳ τε, καὶ ἰδίᾳ ἑκάστους αὐτοὺς σφίσιν αὐτοῖς.

ΑΘ. Πῶς εἴρηκας, ὦ θαυμάσιε ; e

ΚΛ. Κἀνταῦθα, ὦ ξένε, τὸ νικᾶν αὐτὸν αὑτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον. Ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἑκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σημαίνει.

ΑΘ. Πάλιν τοίνυν τὸν λόγον ἀναστρέψωμεν. Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ὁ μὲν κρείττων αὑτοῦ, ὁ δὲ ἥττων ἐστί, πότερα φῶμεν οἰκίαν τε καὶ κώμην καὶ πόλιν ἔχειν 627 a ταὐτὸν τοῦτο ἐν αὑταῖς ἢ μὴ φῶμεν ;

ΚΛ. Τὸ κρείττω τε ἑαυτῆς εἶναι λέγεις τινά, τὴν δ' ἥττω ;

ΑΘ. Ναί.

ΚΛ. Καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἤρου· πάνυ γὰρ ἔστι καὶ σφόδρα τὸ τοιοῦτον, οὐχ ἥκιστα ἐν ταῖς πόλεσιν. Ἐν ὁπόσαις μὲν γὰρ οἱ ἀμείνονες νικῶσιν τὸ πλῆθος καὶ τοὺς χείρους, ὀρθῶς

d 1 αὐτῷ -e 6 σημαίνει hab. Eusebius, 12, 27, 1-3 (600 b-c V.) || 2 λέγομεν Eus. et (ο ex ω) A[c] : λέγωμεν AO.

cité les meilleurs triomphent de la multitude et des moins bons, on aura raison de dire que cette cité-là se surpasse elle-même, et on la louera très justement d'une pareille victoire ; ce sera l'inverse dans le cas contraire.

b L'Athénien. — Alors, laissons de côté la question de savoir si jamais le pire peut être plus fort que le meilleur ; cela demanderait trop long discours ; mais si j'entends bien ce que tu dis maintenant, il peut arriver que des citoyens apparentés entre eux et nés de la même cité unissent leur injustice et leur nombre et fassent violence, en voulant les réduire à l'état d'esclaves, à une minorité d'honnêtes gens : quand ils auront triomphé, on pourra dire que cette cité-là est tout à la fois inférieure à soi et mauvaise ; partout au contraire où ils auront le dessous, on la dira supérieure à soi-même et bonne.

c Clinias. — Voilà, étranger, une assertion fort surprenante ; pourtant, il faut bien l'admettre.

L'Athénien. — Un instant. Revenons sur ce point : plusieurs frères, je suppose, peuvent être les fils d'un seul homme et d'une seule femme, et même il n'y aurait rien d'étonnant si la majorité d'entre eux était injuste ; la minorité, juste.

Clinias. — Non, en effet.

L'Athénien. — Et il ne siérait ni à vous ni à moi de serrer l'expression[1] jusqu'à dire que, par la victoire des méchants, maison et famille pourront tout entières être dites inférieures à elles-mêmes ; par leur défaite, au contraire, supérieures ;
d car ce n'est pas pour apprécier la propriété ou l'impropriété des termes que nous examinons actuellement l'expression courante ; c'est pour trouver, en matière de lois, où peuvent bien essentiellement résider la rectitude et l'imperfection.

Clinias. — C'est très vrai, étranger.

Mégillos. — Et même très beau, du moins à mon avis actuel et jusqu'ici.

L'Athénien. — Voyons donc encore ce point : ces frères, dont nous parlions à l'instant, pourraient, je pense, avoir un juge ?

Clinias. — Tout à fait.

1. « Serrer » ou « traquer » : métaphore tirée de la chasse, comme Platon en a tant jusque dans les *Lois* ; cf. *Théét.* 197 c sv. et tout le *Sophiste*.

ἂν αὕτη κρείττων τε ἑαυτῆς λέγοιθ' ἡ πόλις, ἐπαινοῖτό τε ἂν δικαιότατα τῇ τοιαύτῃ νίκῃ· τοὐναντίον δέ, ὅπου τἀναντία.

ΑΘ. Τὸ μὲν τοίνυν εἴ ποτέ ἐστίν που τὸ χεῖρον κρεῖττον b τοῦ ἀμείνονος ἐάσωμεν — μακροτέρου γὰρ λόγου — τὸ δὲ ὑπὸ σοῦ λεγόμενον μανθάνω νῦν, ὥς ποτε πολῖται, συγγενεῖς καὶ τῆς αὐτῆς πόλεως γεγονότες, ἄδικοι καὶ πολλοὶ συνελθόντες, δικαίους ἐλάττους ὄντας βιάσονται δουλούμενοι, καὶ ὅταν μὲν κρατήσωσιν, ἥττων ἡ πόλις αὑτῆς ὀρθῶς αὕτη λέγοιτ' ἂν ἅμα καὶ κακή, ὅπου δ' ἂν ἡττῶνται, κρείττων τε καὶ ἀγαθή.

ΚΛ. Καὶ μάλα ἄτοπον, ὦ ξένε, τὸ νῦν λεγόμενον· ὅμως c δὲ ὁμολογεῖν οὕτως ἀναγκαιότατον.

ΑΘ. Ἔχε δή. Καὶ τόδε πάλιν ἐπισκεψώμεθα· πολλοὶ ἀδελφοί που γένοιντ' ἂν ἑνὸς ἀνδρός τε καὶ μιᾶς ὑεῖς, καὶ δὴ καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πλείους μὲν ἀδίκους αὐτῶν γίγνεσθαι, τοὺς δὲ ἐλάττους δικαίους.

ΚΛ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΑΘ. Καὶ οὐκ ἂν εἴη γε πρέπον ἐμοί τε καὶ ὑμῖν τοῦτο θηρεύειν, ὅτι νικώντων μὲν τῶν πονηρῶν ἥ τε οἰκία καὶ ἡ συγγένεια αὕτη πᾶσα ἥττων αὑτῆς λέγοιτ' ἄν, κρείττων δὲ ἡττωμένων· οὐ γὰρ εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης d ῥημάτων ἕνεκα τὰ νῦν σκοπούμεθα πρὸς τὸν τῶν πολλῶν λόγον, ἀλλ' ὀρθότητός τε καὶ ἁμαρτίας πέρι νόμων, ἥτις ποτ' ἐστὶν φύσει.

ΚΛ. Ἀληθέστατα, ὦ ξένε, λέγεις.

ΜΕ. Καλῶς μὲν οὖν, ὥς γε ἐμοὶ συνδοκεῖν, τό γε τοσοῦτον, τὰ νῦν.

ΑΘ. Ἴδωμεν δὴ καὶ τόδε· τούτοις τοῖς ἄρτι λεγομένοις ἀδελφοῖς γένοιτ' ἂν πού τις δικαστής;

ΚΛ. Πάνυ γε.

627 c 5 πλείους A et (στ p. n.) O^c : πλείστους O || **d** 6 ἐμοὶ A : καὶ ἐμοὶ O (sed καὶ p. n.).

L'Athénien. — Mais quel juge préférer, de celui qui fera
e chez eux mourir tous les mauvais, puis enjoindra aux meilleurs de se commander les uns aux autres, ou de celui qui conférera aux bons l'autorité et laissera la vie aux pires, en les amenant à accepter librement cette autorité ? Mais ne l'emporte-t-il pas en excellence sur tous les deux, le juge qui prendrait en mains une famille divisée, et, sans mettre
628 a personne à mort, après en avoir réconcilié les membres, leur donnerait des lois pour l'avenir et ainsi pourrait assurer entre eux une amitié durable ?

Clinias. — Bien préférable serait un juge et législateur comme celui-là.

L'Athénien. — Et cependant ce n'est pas la guerre, mais bien le contraire, qui lui ferait dicter ses lois.

Clinias. — Ceci est vrai.

L'Athénien. — Mais que dire de celui qui donnerait à la cité son harmonie ? Pour en organiser la vie, est-ce la guerre étrangère qu'il aura surtout en vue, ou la guerre qui peut
b naître au dedans et que l'on appelle guerre civile, celle surtout qu'un chacun voudrait ne voir jamais naître dans sa propre cité, ou si elle y était née, voir disparaître au plus vite ?

Clinias. — La seconde, évidemment.

L'Athénien. — Et dans ce cas, que préférera-t-il ? Que la mort des uns et la victoire des autres fassent succéder la paix à la guerre civile, ou que, grâce à des réconciliations qui engendreraient l'amitié et la paix, la cité se voie contrainte
c de porter son attention sur les ennemis du dehors [1] ?

Clinias. — C'est ce parti, de préférence à l'autre, que tout homme choisirait pour sa propre cité.

L'Athénien. — Le législateur, lui aussi, sera donc du même avis ?

Clinias. — Et comment !

L'Athénien. — Mais n'est-ce pas en vue du plus grand bien qu'il prendra toutes ses dispositions ?

1. Platon comprenait la sagesse d'amnisties comme celle de 403 (Xénophon, *Helléniques*, II 4, 39-43), et aux vainqueurs provisoires de Syracuse, les partisans de Dion, il recommande instamment, comme Thrasybule aux Athéniens, de « ne plus se souvenir des torts » (*Lettre VII*, 336 e 6). Cf. E. des Places, *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 102.

ΑΘ. Πότερος οὖν ἀμείνων, ὅστις τοὺς μὲν ἀπολέσειεν
αὐτῶν ὅσοι κακοί, τοὺς δὲ βελτίους ἄρχειν αὐτοὺς αὑτῶν e
προστάξειεν, ἢ ὅδε ὃς ἂν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἄρχειν, τοὺς
χείρους δ' ἐάσας ζῆν ἄρχεσθαι ἑκόντας ποιήσειεν ; τρίτον
δέ που δικαστὴν πρὸς ἀρετὴν εἴπωμεν, εἴ τις εἴη τοιοῦτος
ὅστις παραλαβὼν συγγένειαν μίαν διαφερομένην, μήτε ἀπο-
λέσειεν μηδένα, διαλλάξας δὲ, εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον 628 a
νόμους αὐτοῖς θεὶς, πρὸς ἀλλήλους παραφυλάττειν δύναιτο
ὥστε εἶναι φίλους ;

ΚΛ. Μακρῷ ἀμείνων γίγνοιτ' ἂν ὁ τοιοῦτος δικαστής τε
καὶ νομοθέτης.

ΑΘ. Καὶ μὴν τοὐναντίον γε ἢ πρὸς πόλεμον ἂν βλέπων
αὐτοῖς τοὺς νόμους διανομοθετοῖ.

ΚΛ. Τοῦτο μὲν ἀληθές.

ΑΘ. Τί δ' ὁ τὴν πόλιν συναρμόττων ; πρὸς πόλεμον
αὐτῆς ἂν τὸν ἔξωθεν βλέπων τὸν βίον κοσμοῖ μᾶλλον, ἢ
πρὸς πόλεμον τὸν ἐν αὐτῇ γιγνόμενον ἑκάστοτε, ἣ δὴ b
καλεῖται στάσις ; ὃν μάλιστα μὲν ἅπας ἂν βούλοιτο μήτε
γενέσθαι ποτὲ ἐν ἑαυτοῦ πόλει γενόμενόν τε ὡς τάχιστα
ἀπαλλάττεσθαι.

ΚΛ. Δῆλον ὅτι πρὸς τοῦτον.

ΑΘ. Πότερα δὲ ἀπολομένων αὖ τῶν ἑτέρων εἰρήνην τῆς
στάσεως γενέσθαι, νικησάντων δὲ ποτέρων, δέξαιτ' ἄν τις
μᾶλλον, ἢ φιλίας τε καὶ εἰρήνης ὑπὸ διαλλαγῶν γενομένης,
οὕτω τοῖς ἔξωθεν πολεμίοις προσέχειν ἀνάγκην εἶναι τὸν
νοῦν ; c

ΚΛ. Οὕτω πᾶς ἂν ἐθέλοι πρότερον ἢ 'κείνως περὶ τὴν
αὑτοῦ γίγνεσθαι πόλιν.

ΑΘ. Οὐκοῦν καὶ νομοθέτης ὡσαύτως ;

ΚΛ. Τί μήν ;

ΑΘ. Ἆρα οὖν οὐ τοῦ ἀρίστου ἕνεκα πάντα ἂν τὰ νόμιμα
τιθείη πᾶς ;

628 b 7 ποτέρων AO : τῶν ἑτέρων K[c] || 8 post μᾶλλον dist. AO.

Clinias. — Naturellement.

L'Athénien. — Or, le plus grand bien, ce n'est ni la guerre ni la révolution, — et il faut repousser de nos vœux l'obligation d'y recourir — ; c'est à la fois la paix et la bienveillance mutuelles ; je dirai même que pour une cité le fait
d de se vaincre n'est pas, à mon sens, un idéal mais une nécessité : tout comme si l'on estimait qu'un malade qui a pris médecine se porte maintenant le mieux du monde, sans même donner un regard à celui qui n'a pas eu du tout pareil besoin ; de même, quand il s'agit de la prospérité d'une cité ou encore d'un particulier, jamais, avec des jugements semblables, on ne deviendra ni un politique digne de ce nom, du moment qu'on aura en vue seulement ou tout d'abord la guerre étrangère ; ni un législateur scrupuleux, si l'on ne se résout pas à édicter par rapport à la paix les lois qui
e concernent la guerre, plutôt qu'en fonction de la guerre celles de la paix.

Clinias. — J'ai l'impression, étranger, que tu as tenu là des propos corrects, mais je serais surpris que nos institutions et celles de Lacédémone également n'aient pas dirigé tout leur effort du côté de la guerre.

629 a L'Athénien. — Peut-être bien ; mais au lieu de nous acharner entre nous à disputer ainsi, il faut les interroger avec calme, comme si notre effort se portait de ce côté aussi bien que le leur. Suivez avec moi l'entretien. Faisons tout au moins comparaître Tyrtée, cet Athénien de naissance qui était devenu citoyen de Sparte[1] ; il eut, plus qu'homme au monde, ces préoccupations, lui qui disait :

Je ne ferais nulle mention ni ne tiendrais compte d'un homme,

b quand il serait, continue-t-il, le plus riche des hommes, quand il serait le possesseur de maintes bonnes choses, — et de les énumérer à peu près toutes, — si toujours il n'était le plus brave à la guerre[2]. Tu as lu toi aussi, je suppose, ces poèmes ; car, pour Mégillos, je pense qu'il en est plein.

Mégillos. — Bien sûr.

Clinias. — C'est un fait qu'ils sont venus jusque chez nous, importés de Lacédémone.

1. En réalité, Tyrtée venait probablement d'Asie Mineure.

2. Première citation littérale de Tyrtée. Du fragment 12 Bergk[4]

ΚΛ. Πῶς δ' οὔ;

ΑΘ. Τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, ἀπευκτὸν δὲ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη, καὶ δὴ καὶ τὸ νικᾶν, ὡς ἔοικεν, αὐτὴν αὐτὴν πόλιν οὐκ ἦν τῶν ἀρίστων ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων· d ὅμοιον ὡς εἰ κάμνον σῶμα ἰατρικῆς καθάρσεως τυχὸν ἡγοῖτό τις ἄριστα πράττειν τότε, τῷ δὲ μηδὲ τὸ παράπαν δεηθέντι σώματι μηδὲ προσέχοι τὸν νοῦν, ὡσαύτως δὲ καὶ πρὸς πόλεως εὐδαιμονίαν ἢ καὶ ἰδιώτου διανοούμενος οὕτω τις οὔτ' ἄν ποτε πολιτικὸς γένοιτο ὀρθῶς, πρὸς τὰ ἔξωθεν πολεμικὰ ἀποβλέπων μόνον καὶ πρῶτον, οὔτ' ἂν νομοθέτης ἀκριβής, εἰ μὴ χάριν εἰρήνης τὰ πολέμου νομοθετοῖ μᾶλλον ἢ τῶν πολεμικῶν ἕνεκα τὰ τῆς εἰρήνης. e

ΚΛ. Φαίνεται μέν πως ὁ λόγος οὗτος, ὦ ξένε, ὀρθῶς εἰρῆσθαι, θαυμάζω γε μὴν εἰ τά τε παρ' ἡμῖν νόμιμα καὶ ἔτι τὰ περὶ Λακεδαίμονα μὴ πᾶσαν τὴν σπουδὴν τούτων ἕνεκα πεποίηται.

ΑΘ. Τάχ' ἂν ἴσως· δεῖ δὲ οὐδὲν σκληρῶς ἡμᾶς αὐτοὺς 629 a διαμάχεσθαι τὰ νῦν ἀλλ' ἠρέμα ἀνερωτᾶν, ὡς μάλιστα περὶ ταῦτα ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων σπουδαζόντων. Καί μοι τῷ λόγῳ συνακολουθήσατε. Προστησώμεθα γοῦν Τύρταιον, τὸν φύσει μὲν Ἀθηναῖον, τῶνδε δὲ πολίτην γενόμενον, ὃς δὴ μάλιστα ἀνθρώπων περὶ ταῦτα ἐσπούδακεν εἰπὼν ὅτι

οὔτ' ἂν μνησαίμην οὔτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην

οὔτ' εἴ τις πλουσιώτατος ἀνθρώπων εἴη, φησίν, οὔτ' εἰ b πολλὰ ἀγαθὰ κεκτημένος, εἰπὼν σχεδὸν ἅπαντα, ὃς μὴ περὶ τὸν πόλεμον ἄριστος γίγνοιτ' ἀεί. Ταῦτα γὰρ ἀκήκοάς που καὶ σὺ τὰ ποιήματα· ὅδε μὲν γὰρ οἶμαι διακορὴς αὐτῶν ἐστι.

ΜΕ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΚΛ. Καὶ μὴν καὶ παρ' ἡμᾶς ἐλήλυθε κομισθέντα ἐκ Λακεδαίμονος.

629 a 7 τιθείμην AO : τιθείην Tyrtaeus ap. Stob., IV, 10, 1 (326, 4 H.).

L'Athénien. — Eh bien donc ! procédons ensemble à une sorte d'interrogatoire de cet auteur : « Tyrtée, poète tout divin, — car tu nous as l'air d'un sage et d'un homme de
c cœur [1], pour avoir célébré avec distinction ceux qui se distinguent à la guerre, — voici que nous nous trouvons, Clinias de Cnosse ici présent, Mégillos et moi, d'accord là-dessus avec toi, et parfaitement, nous semble-t-il ; mais parlons-nous des mêmes gens ou non ? C'est ce que nous voulons savoir avec clarté. Réponds-nous donc. Reconnais-tu nettement, comme nous, deux genres de guerre toi aussi ? Sinon, qu'en est-il ? A cette question, j'imagine, même un homme bien moins habile que Tyrtée répondrait, ce qui est
d vrai, qu'il y en a deux : l'une que nous appelons tous guerre civile et qui est de toutes les guerres la plus pénible, ainsi que nous le disions à l'instant ; l'autre, et nous serons unanimes, je pense, à en faire la seconde espèce de guerre, qui nous met aux prises avec les ennemis du dehors, les étrangers, et qui est beaucoup plus bénigne que la précédente. »

Clinias. — Assurément.

L'Athénien. — « Voyons, quels braves as-tu loués si fort, et quelle guerre visais-tu dans ton éloge, tandis que tu blâmais les autres hommes ? Les guerriers, semble-t-il, placés devant l'étranger ; tu as dit, en tout cas, dans tes poèmes,
e que tu ne pouvais supporter ceux qui n'osent pas regarder la tuerie sanglante,

et n'attaquent pas l'adversaire en l'affrontant de près.

Eh bien ! là-dessus nous dirons : « Tu as l'air, Tyrtée, de louer surtout ceux qui se signalent dans la guerre étrangère, celle du dehors » ? Il dirait que oui, n'est-ce pas, et en conviendrait ?

Clinias. — Sans doute.

(9 Diehl²), Platon reproduit le premier vers et résume les suivants ; un autre endroit (II 660 e-661 a) reprend le premier vers et adapte au contexte les vers 4 et 6 ; dans les deux passages, Platon cite ou adapte les vers 11-12 (629 a 2-3 = 661 a 1-2) ; enfin, il résume (630 b 3-5) les vers 16-18, dont il retient le vocable expressif διαβάς, « campé sur ses deux jambes ». Sur le mouvement de tout le poème, cf. « Platon et Tyrtée » (*Revue des Études grecques*, LV, 1942, p. 19-21).

1. « Sage » est pour les poètes une épithète de nature : cf. *Pindare et Platon*, p. 170 et n. 4.

ΑΘ. Ἴθι νυν ἀνερώμεθα κοινῇ τουτονὶ τὸν ποιητὴν οὑ-
τωσί πως· « Ὦ Τύρταιε, ποιητὰ θειότατε — δοκεῖς γὰρ δὴ
σοφὸς ἡμῖν εἶναι καὶ ἀγαθός, ὅτι τοὺς μὲν ἐν τῷ πολέμῳ c
διαφέροντας διαφερόντως ἐγκεκωμίακας — ἤδη οὖν τυγχά-
νομεν ἐγώ τε καὶ ὅδε καὶ Κλεινίας ὁ Κνώσιος οὑτοσὶ συμ-
φερόμενοί σοι περὶ τούτου σφόδρα, ὡς δοκοῦμεν· εἰ δὲ περὶ
τῶν αὐτῶν λέγομεν ἀνδρῶν ἢ μή, βουλόμεθα σαφῶς εἰδέναι.
Λέγε οὖν ἡμῖν· ἆρα εἴδη δύο πολέμου καθάπερ ἡμεῖς ἡγῇ
καὶ σὺ σαφῶς ; ἢ πῶς ; » Πρὸς ταῦτ' οἶμαι κἂν πολὺ φαυ-
λότερος εἴποι Τυρταίου τις τἀληθές, ὅτι δύο, τὸ μὲν ὃ d
καλοῦμεν ἅπαντες στάσιν, ὃς δὴ πάντων πολέμων χαλεπώ-
τατος, ὡς ἔφαμεν ἡμεῖς νυνδή· τὸ δὲ ἄλλο πολέμου θήσο-
μεν οἶμαι γένος ἅπαντες ᾧ πρὸς τοὺς ἐκτός τε καὶ ἀλλο-
φύλους χρώμεθα διαφερόμενοι, πολὺ πρᾳότερον ἐκείνου.

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ ;

ΑΘ. Φέρε δή, ποτέρους, καὶ πρὸς πότερον ἐπαινῶν τὸν
πόλεμον, οὕτως ὑπερεπῄνεσας, τοὺς δὲ ἔψεξας τῶν ἀνδρῶν ;
ἔοικας μὲν γὰρ πρὸς τοὺς ἐκτός· εἴρηκας γοῦν ὧδε ἐν τοῖς
ποιήμασιν, ὡς οὐδαμῶς τοὺς τοιούτους ἀνεχόμενος, οἳ μὴ e
τολμήσωσιν μὲν ὁρᾶν φόνον αἱματόεντα,

καὶ δηίων ὀρέγοιντ' ἐγγύθεν ἱστάμενοι.

Οὐκοῦν τὰ μετὰ ταῦτα εἴποιμεν ἂν ἡμεῖς ὅτι « Σὺ μὲν ἐπαινεῖς, ὡς ἔοικας, ὦ Τύρταιε, μάλιστα τοὺς πρὸς τὸν ὀθνεῖόν τε καὶ ἔξωθεν πόλεμον γιγνομένους ἐπιφανεῖς. » Φαίη ταῦτ' ἄν που καὶ ὁμολογοῖ ;

ΚΛ. Τί μήν ;

b 8 νυν cj. Schanz : νῦν A νῦν δὴ A² (δὴ supra ἀν) et O || ἀνερώμεθα A et (ἀν s. v., spir. eras. supra pr. ε) O² : ἐρώμεθα A²O || **c** 3 ἐγώ τε O et (τ s. v.) A² : ἔγωγε A || οὑτοσὶ A cum O⁴ (ο supra ω) et II i. m. O⁴ : οὑτωσὶ O || **d** 2 ὅς -3 νυνδή hab. Photius (I, 452 N.) et Suidas (III, 488, 23-24 A.) || πάντων AO : πάντων τῶν Phot. Suid. || 3 ἔφαμεν AO : φαμεν Phot. Suid. || **e** 2 τολμήσωσιν A : τολμήσωσι O τολμήσουσι O⁴ (ου s. v.) || 4 οὐκοῦν -630 c 6 ὀνομάσειεν hab. Eusebius, 12, 2, 2-4 (574 b-d V.) || 6 γιγνομένους Kᶜ Eus. : γιγνόμενον AO.

L'Athénien. — Tandis que nous, si ceux-là sont des
630 a braves, nous déclarons plus valeureux encore, et de beaucoup, ceux qui s'illustrent par leur vaillance dans la guerre la plus rude ; et nous avons, nous aussi, le témoignage d'un poète, Théognis, citoyen de Mégare en Sicile, lorsqu'il dit :

Il vaut son pesant d'or et d'argent, Cyrnos,
l'homme qui, dans la triste discorde, reste loyal[1].

De celui-là nous disons que dans une guerre plus pénible il se montre de fort loin supérieur à l'autre, d'autant, somme
b toute, que la justice, la maîtrise de soi et la sagesse unies au courage l'emportent sur le seul courage réduit à soi-même. On ne saurait, en effet, dans une révolution, rester loyal et intègre sans une vertu totale ; mais dans la guerre que décrit Tyrtée, mourir en combattant, bien campé sur ses deux jambes, il est pour y consentir des mercenaires à foison, dont la plupart, à l'exception peut-être d'une minorité infime, deviennent insolents, voleurs, brutaux, bref, les plus insensés de tous les hommes[2]. A quoi donc aboutit le
c propos que nous tenons en ce moment, et que prétend-il bien démontrer avec de pareilles expressions ? Ceci, évidemment, que plus que personne le législateur de ce pays, sous l'inspiration de Zeus, et tout autre législateur de quelque importance n'auront, en édictant chacune de leurs lois, d'autre fin essentielle que la vertu suprême ; or cette vertu-là consiste, comme le dit Théognis, dans la loyauté aux heures critiques, ce que l'on pourrait appeler le comble de la justice. Quant à la vertu que Tyrtée a louée le plus, elle est belle, sans doute, et le poète a eu raison de l'exalter ; mais à parler cependant en
d toute rigueur, elle vient, rang et mérite, en quatrième lieu.

Clinias. — Étranger, voilà que nous reléguons notre législateur parmi ceux qui restent loin de compte.

L'Athénien. — Non pas lui, mon bon, mais nous-mêmes,

1. Citation de Théognis, v. 77-78. La patrie de ce poète était la Mégare de l'Isthme, non celle de Sicile, où « la phrase de Platon, prise à la lettre, dit simplement que Théognis... jouissait du droit de cité » (A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* II, Paris, 1890, p. 142).

2. Les vices du mercenaire s'opposent aux quatre vertus cardinales du canon, si l'insolence est une déviation du courage, et la brutalité, le contraire de la tempérance.

ΑΘ. Ἡμεῖς δέ γε ἀγαθῶν ὄντων τούτων ἔτι φαμὲν ἀμείνους εἶναι καὶ πολὺ τοὺς ἐν τῷ μεγίστῳ πολέμῳ γιγνομένους 630 a ἀρίστους διαφανῶς· ποιητὴν δὲ καὶ ἡμεῖς μάρτυρ' ἔχομεν, Θέογνιν, πολίτην τῶν ἐν Σικελίᾳ Μεγαρέων, ὅς φησιν

πιστὸς ἀνὴρ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀντερύσασθαι
ἄξιος ἐν χαλεπῇ, Κύρνε, διχοστασίῃ.

Τοῦτον δή φαμεν ἐν πολέμῳ χαλεπωτέρῳ ἀμείνονα ἐκείνου πάμπολυ γίγνεσθαι, σχεδὸν ὅσον ἀμείνων δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις εἰς ταὐτὸν ἐλθοῦσα μετ' ἀνδρείας, b αὐτῆς μόνον ἀνδρείας. Πιστὸς μὲν γὰρ καὶ ὑγιὴς ἐν στάσεσιν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο ἄνευ συμπάσης ἀρετῆς· διαβάντες δ' εὖ καὶ μαχόμενοι ἐθέλοντες ἀποθνῄσκειν ἐν ᾧ πολέμῳ φράζει Τύρταιος τῶν μισθοφόρων εἰσὶν πάμπολλοι, ὧν οἱ πλεῖστοι γίγνονται θρασεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ὑβρισταὶ καὶ ἀφρονέστατοι σχεδὸν ἁπάντων, ἐκτὸς δή τινων εὖ μάλα ὀλίγων. Ποῖ δὴ τελευτᾷ νῦν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος, καὶ τί φανερόν ποτε ποιῆσαι βουληθεὶς λέγει ταῦτα; δῆλον ὅτι c τόδε, ὡς παντὸς μᾶλλον καὶ ὁ τῇδε παρὰ Διὸς νομοθέτης, πᾶς τε οὗ καὶ σμικρὸν ὄφελος, οὐκ ἄλλο ἢ πρὸς τὴν μεγίστην ἀρετὴν μάλιστα βλέπων ἀεὶ θήσει τοὺς νόμους· ἔστι δέ, ὥς φησιν Θέογνις, αὕτη πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς, ἥν τις δικαιοσύνην ἂν τελέαν ὀνομάσειεν. Ἣν δ' αὖ Τύρταιος ἐπῄνεσεν μάλιστα, καλὴ μὲν καὶ κατὰ καιρὸν κεκοσμημένη τῷ ποιητῇ, τετάρτη μέντοι ὅμως ἀριθμῷ τε καὶ δυνάμει τοῦ τιμία εἶναι λέγοιτ' ἂν ὀρθότατα. d

ΚΛ. Ὦ ξένε, τὸν νομοθέτην ἡμῶν ἀποβάλλομεν εἰς τοὺς πόρρω νομοθέτας.

ΑΘ. Οὐχ ἡμεῖς γε, ὦ ἄριστε, ἀλλ' ἡμᾶς αὐτούς, ὅταν

630 a 2 ποιητὴν -**b** 3 ἀρετῆς hab. Proclus, *In Remp.*, I, 187, 10-21 K. || 6 δή AO Procl. : δέ Eus. || 7 ἀμείνων AO : ἀμείνω Eus. Procl. || **b** 1 ἐλθοῦσα AO cum Eusebii N : ἐλθοῦσαι Eusebii IO Procl. || 2 αὐτῆς μόνον ἀνδρείας Eusebii IO cum Proclo : om. AO αὐτῆς Eusebii N || 4 ἐν ᾧ Eus. : ἐν τῷ AO || 7 εὖ Eus. : om. AO || **c** 7-8 post κεκοσμημένη et τετάρτη ras. un. litt. in A (cum uno signo).

quand nous croyons que Lycurgue et Minos, lorsqu'ils fixaient toutes les institutions de Lacédémone et celles de ce pays-ci, avaient la guerre pour but principal[1].

Clinias. — Mais comment devions-nous dire ?

Le but de toute législation est la vertu totale.

c L'Athénien. — Comme le demandent, je crois, la vérité et la justice dans un entretien empreint de simplicité[2] : à savoir que le législateur avait les yeux non pas sur un élément quelconque de la vertu, et encore le moins noble, mais sur la vertu totale, et qu'il élaborait les lois d'alors selon des catégories différentes de celles qui guident dans leurs recherches les législateurs d'aujourd'hui. De nos jours, en effet, à mesure que se présente le besoin d'une loi, on la cherche en apportant, ici la législation sur les héritages et les filles héritières, là celle de l'outrage, ailleurs des centaines d'autres du même genre ; nous, au contraire,
631 a nous prétendons que les recherches des bons chercheurs sur les lois suivent la voie que nous venons d'ouvrir. Et en ce qui te concerne, je loue pleinement, sans doute, ton essai d'interprétation des lois ; commencer par la vertu, en disant qu'elle fut le but du législateur, voilà qui était correct ; mais quand tu as prétendu qu'il édictait ses lois en les rapportant toutes à un élément de la vertu, et encore à la moindre, j'ai trouvé que tu ne parlais plus correctement, et c'est pourquoi je viens d'ajouter tout ce discours[3]. Par quelles distinctions aurais-je donc voulu te voir poursuivre ton
b exposé et continuer moi-même à t'entendre ? Veux-tu que je te l'explique ?

Clinias. — Volontiers.

L'Athénien. — Étranger, fallait-il dire, les lois de la Crète ne jouissent pas sans raison de la plus haute réputation auprès de tous les Grecs ; il faut bien qu'elles soient justes, pour faire le bonheur de ceux qui les observent. Elles leur

1. « D'après les Lacédémoniens eux-mêmes, Lycurgue importa de Crète sa constitution » (Hérodote, I 65).

2. « Empreint de simplicité » traduit une conjecture que la paléographie et aussi l'analogie de *Phèdre* 275 b 9 semblent autoriser.

3. Le plus grave reproche que l'on puisse faire à Sparte et à la Crète, c'est d'isoler le courage, qui n'est pas toute la vertu et qui

οἰώμεθα πάντα τά τ' ἐν Λακεδαίμονι καὶ τὰ τῇδε πρὸς τὸν πόλεμον μάλιστα βλέποντας Λυκοῦργόν τε καὶ Μίνω τίθεσθαι τὰ νόμιμα.

ΚΛ. Τὸ δὲ πῶς χρῆν ἡμᾶς λέγειν ;

ΑΘ. Ὥσπερ τό τε ἀληθὲς οἶμαι καὶ τὸ δίκαιον ὑπ' εὐηθείας διαλεγομένους λέγειν, οὐχ ὡς πρὸς ἀρετῆς τι μόριον, e καὶ ταῦτα τὸ φαυλότατον, ἐτίθει βλέπων, ἀλλὰ πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, καὶ κατ' εἴδη ζητεῖν αὐτῶν τοὺς νόμους οὐχ ἅπερ οἱ τῶν νῦν εἴδη προτιθέμενοι ζητοῦσιν. Οὗ γὰρ ἂν ἕκαστος ἐν χρείᾳ γίγνηται, τοῦτο ζητεῖ νῦν παραθέμενος, ὁ μὲν τὰ περὶ τῶν κλήρων καὶ ἐπικλήρων, ὁ δὲ τῆς αἰκίας πέρι, ἄλλοι δὲ ἄλλ' ἄττα μυρία τοιαῦτα· ἡμεῖς δέ φαμεν εἶναι τὸ περὶ νόμους ζήτημα τῶν εὖ ζητούντων ὥσπερ νῦν ἡμεῖς ἠρξάμεθα. 631 a Καὶ σοῦ τὴν μὲν ἐπιχείρησιν τῆς ἐξηγήσεως περὶ τοὺς νόμους παντάπασιν ἄγαμαι· τὸ γὰρ ἀπ' ἀρετῆς ἄρχεσθαι, λέγοντα ὡς ἐτίθει ταύτης ἕνεκα τοὺς νόμους, ὀρθόν· ὅτι δὲ πάντα εἰς μόριον ἀρετῆς, καὶ ταῦτα τὸ σμικρότατον, ἐπαναφέροντα ἔφησθ' αὐτὸν νομοθετεῖν, οὔτε ὀρθῶς ἔτι μοι κατεφάνης λέγων τόν τε ὕστερον νῦν λόγον τοῦτον πάντα εἴρηκα διὰ ταῦτα. Πῇ δὴ οὖν σε ἔτ' ἂν ἐβουλόμην διελόμενον λέγειν αὐτός τε ἀκούειν ; βούλει σοι φράζω ; b

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΑΘ. « Ὦ ξένε, » ἐχρῆν εἰπεῖν, « οἱ Κρητῶν νόμοι οὐκ εἰσὶν μάτην διαφερόντως ἐν πᾶσιν εὐδόκιμοι τοῖς Ἕλλησιν· ἔχουσιν γὰρ ὀρθῶς, τοὺς αὐτοῖς χρωμένους εὐδαίμονας ἀποτελοῦντες. Πάντα γὰρ τἀγαθὰ πορίζουσιν. Διπλᾶ δὲ ἀγαθά

d 9 τε A et (τ s. v.) O^2 : γε A^2 (γ s. v.) et O || ὑπ' εὐηθείας scripsi (cf. *Phaedr.* 275 b 9) : ὑπέρ γε θείας AO || **e** 3 οὐχ cj. Badham : οὐδ' AO || **631 a** 6 ante ἐπαναφέροντα eras. in A (cum sept. sign.) ; ex βλέποντα (cf. 630 e 2)? || 8 πῇ -632 a 3 νόμων hab. Eusebius, 12, 16, 2-6 (589 a-d V.) || ἔτ' ἂν AO : ὦ τᾶν Eusebii IN τ' ἂν Eusebii O || **b** 6 διττὰ -7 θεῖα hab. Albinus, *Epit.*, 27, 4 ; -**d** 2 οὕτως hab. Stobaeus, II, 7, 4 a (54, 12-55, 4 W.) ; -**d** 6 βλέπειν hab. Theodoretus, 6, 34 (160, 16-161, 8 R.) || πάντα A : ἅπαντα O Eus. || διπλᾶ AO : διττὰ Alb. Eus. Theod. Stob.

procurent, en effet, tous les biens. Il y a deux sortes de biens, les uns humains, les autres divins ; ceux-ci commandent les autres, et si une cité reçoit les biens supérieurs,
c elle acquiert aussi les biens mineurs ; sinon, elle perd les uns et les autres. Or, parmi les biens mineurs, le principal est la santé ; en second vient la beauté ; le troisième est la vigueur à la course et à tous les autres exercices physiques ; le quatrième, la richesse, non pas aveugle, mais clairvoyante, si elle va de pair avec la sagesse[1] ; celle-ci, justement, a la prééminence et tient la première place parmi les biens divins ; le second de ces biens, ce sont les dispositions tempérantes de l'âme jointes à l'intelligence ; le troisième, lorsque sagesse et tempérance se mêlent au courage, c'est la justice ;
d le quatrième, c'est le courage. Tous ces biens ont été placés par la nature avant ceux dont nous parlions à l'instant, et le législateur, lui aussi, doit se conformer à cet ordre. Après cela, il faut déclarer aux citoyens que les autres prescriptions qui les concernent ont en vue ces biens, de même que les biens humains sont orientés vers les biens divins, et tous les biens divins vers l'intelligence, qui est souveraine ; qu'il s'agisse des mariages à contracter, ou ensuite de la naissance et de l'éducation des enfants, garçons ou filles, depuis la
e jeunesse et l'âge mûr jusqu'à la vieillesse, il faut veiller à tout en dispensant convenablement l'honneur et la disgrâce, et, en surveillant et observant, dans toutes les occasions que l'on a de se rencontrer, les chagrins, les plaisirs, les désirs,
632 a les ardeurs de toutes les passions, louer et blâmer à propos par le moyen des lois elles-mêmes ; de plus, dans les accès de colère et de frayeur, dans tous les troubles que la malchance apporte aux âmes et toutes les manières de les éviter qu'offre la chance, dans toutes les vicissitudes qui atteignent les hommes, maladies, guerres, pauvreté ou leurs contraires, en tout il faut, d'après les dispositions de chacun, expliquer

même, parmi les vertus cardinales, ne vient qu'en quatrième lieu (cf. 630 b et d, 631 c). De même que Zalmoxis nous apprenait par ses incantations à ne pas soigner la tête sans le corps entier ni le corps sans l'âme (*Charmide*, 156 e-157 c), il faut tendre à la vertu totale.

1. L'ordre des biens « mineurs » est traditionnel et reviendra au l. II (661 a 6), sauf que la « vigueur » n'y sera pas mentionnée et laissera la troisième place à la richesse.

ἐστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἤρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα, καὶ ἐὰν μὲν δέχηταί τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μή, στέρεται ἀμφοῖν. Ἔστι c δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχὺς εἴς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὀξὺ βλέπων, ἄνπερ ἅμ' ἕπηται φρονήσει· ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία. Ταῦτα δὲ πάντα ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακ- d ται φύσει, καὶ δὴ καὶ τῷ νομοθέτῃ τακτέον οὕτως. Μετὰ δὲ ταῦτα τὰς ἄλλας προστάξεις τοῖς πολίταις εἰς ταῦτα βλεπούσας αὐτοῖς εἶναι διακελευστέον, τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνθρώπινα εἰς τὰ θεῖα, τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν σύμπαντα βλέπειν· περί τε γάμους ἀλλήλοις ἐπικοινουμένους, μετά τε ταῦτα ἐν ταῖς τῶν παίδων γεννήσεσιν καὶ τροφαῖς ὅσοι τε ἄρρενες καὶ ὅσαι θήλειαι, νέων τε ὄντων e καὶ ἐπὶ τὸ πρεσβύτερον ἰόντων μέχρι γήρως, τιμῶντα ὀρθῶς ἐπιμελεῖσθαι δεῖ καὶ ἀτιμάζοντα, ἐν πάσαις ταῖς τούτων ὁμιλίαις τάς τε λύπας αὐτῶν καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας συμπάντων τε ἐρώτων τὰς σπουδὰς ἐπεσκεμμένον 632 a καὶ παραπεφυλαχότα, ψέγειν τε ὀρθῶς καὶ ἐπαινεῖν δι' αὐτῶν τῶν νόμων· ἐν ὀργαῖς τε αὖ καὶ ἐν φόβοις, ὅσαι τε διὰ δυστυχίαν ταραχαὶ ταῖς ψυχαῖς γίγνονται καὶ ὅσαι ἐν εὐτυχίαις τῶν τοιούτων ἀποφυγαί, ὅσα τε κατὰ νόσους ἢ κατὰ πολέμους ἢ πενίας ἢ τὰ τούτοις ἐναντία γιγνόμενα προσπίπτει τοῖς ἀνθρώποις παθήματα, ἐν πᾶσιν τοῖς

b 8 τις AO Stob. Theod. : om. Eus. || πόλις κτᾶται AO Eus. : κτᾶται Theod. παρίστασθαι Stob. || **c** 2 alt. μὲν AO : om. Eus. Theod. || 4 δὲ δὴ AO Stob. : δὲ Eus. Theod. || 6 αὖ AO : om. Eus. || ἀγαθῶν A Eus. Stob. Theod. (praeter C) : ἀγαθὸν O et Theodoreti C || 7 νοῦ Eus. Theod. : νοῦν AO Stob. || **d** 2 alt. καὶ AO : om. Eus. || 7 μετά τε A Eus. et (τ s. v.) O² : μετὰ δὲ O || **632 a** 1 τε A² (τ s. v.) et O Eus. : δὲ A || 2 παραπεφυλαχότα AO : παραπεφυλακότα Eus.

b et définir l'honnête et le déshonnête. Après quoi, le législateur doit prendre garde à la manière dont les citoyens acquièrent et dépensent ; surveiller comment tous, à l'occasion, de gré ou non, s'associent ou rompent entre eux, et dans ces relations-là, observer où se trouvent et où font défaut le juste et l'injuste ; enfin distribuer des honneurs à qui respecte
c les lois, infliger aux délinquants des peines fixes, jusqu'à ce que, arrivant par étapes au dernier terme de son œuvre politique, il voie comment régler la sépulture de chacun des défunts et quels honneurs leur accorder[1]. Cette considération achevée, le législateur établira, pour tous ces règlements, des gardiens qui se guideront les uns sur la pensée, les autres sur une opinion vraie, afin que, par l'intelligence, qui en fait le lien, toute cette législation s'avère conforme à la tempérance et à la justice et non pas à la cupidité ou à l'ambition. C'est ainsi, étrangers, que j'aurais voulu et que,
d maintenant encore, je désire vous voir exposer comment, dans les lois attribuées à Zeus et à Apollon Pythien, que Minos et Lycurgue ont établies, toutes ces conditions sont réalisées, et de quelle façon le système ainsi formé est transparent pour quiconque a la science des lois, soit technique soit même empirique, tandis qu'à nous autres profanes il reste caché[2].

Clinias. — Comment donc, Athénien, faut-il procéder dorénavant ?

Reprise du sujet.

L'Athénien. — Nous devons, me semble-t-il, reprendre depuis le début l'exposé
e que nous avions entrepris en commençant par la pratique du courage, après quoi, si vous le voulez bien, nous décrirons d'autres espèces de vertus l'une après l'autre ; le premier exposé conclu, nous le prendrons pour modèle et nous tâcherons, en traitant de même façon tout le reste, de tromper la longueur de la route ; puis, après avoir considéré la vertu

1. Tout ce passage, depuis 631 d 6, résume par avance d'importants exposés des *Lois*. La question des préambules, les mariages et les enterrements occupent la fin du l. IV ; les mariages encore et la procréation, celle du l. VI ; les contrats, une partie du l. V, la fin du l. VIII et le milieu du l. XI ; les pompes funèbres, de nouveau, quelques pages du l. XII (958 d-960 b) ; le l. II et surtout le l. VII traitent de l'éducation.

2. « Nous autres profanes » ; c'est l'expression de *Parm.* 128 b 6.

τοιούτοις τῆς ἑκάστων διαθέσεως διδακτέον καὶ ὁριστέον
τό τε καλὸν καὶ μή. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀνάγκη τὸν νομοθέτην b
τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν καὶ τὰ ἀναλώματα φυλάττειν
ὅντιν' ἂν γίγνηται τρόπον, καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους πᾶσιν
τούτοις κοινωνίας καὶ διαλύσεις ἑκοῦσίν τε καὶ ἄκουσιν
καθ' ὁποῖον ἂν ἕκαστον πράττωσιν τῶν τοιούτων πρὸς ἀλλή-
λους ἐπισκοπεῖν, τό τε δίκαιον καὶ μὴ ἐν οἷς ἔστιν τε καὶ
ἐν οἷς ἐλλείπει, καὶ τοῖς μὲν εὐπειθέσιν τῶν νόμων τιμὰς
ἀπονέμειν, τοῖς δὲ δυσπειθέσι δίκας τακτὰς ἐπιτιθέναι,
μέχριπερ ἂν πρὸς τέλος ἁπάσης πολιτείας ἐπεξελθών, ἴδῃ c
τῶν τελευτησάντων τίνα δεῖ τρόπον ἑκάστοις γίγνεσθαι τὰς
ταφὰς καὶ τιμὰς ἅστινας αὐτοῖς ἀπονέμειν δεῖ· κατιδὼν δὲ
ὁ θεὶς τοὺς νόμους ἅπασιν τούτοις φύλακας ἐπιστήσει,
τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως, τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας,
ὅπως πάντα ταῦτα συνδήσας ὁ νοῦς ἑπόμενα σωφροσύνῃ
καὶ δικαιοσύνῃ ἀποφήνῃ, ἀλλὰ μὴ πλούτῳ μηδὲ φιλοτιμίᾳ. »
Οὕτως, ὦ ξένοι, ἔγωγε ἤθελον ἂν ὑμᾶς καὶ ἔτι νῦν βούλομαι d
διεξελθεῖν πῶς ἐν τοῖς τοῦ Διὸς λεγομένοις νόμοις τοῖς τε
τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος, οὓς Μίνως τε καὶ Λυκοῦργος
ἐθέτην, ἔνεστίν τε πάντα ταῦτα, καὶ ὅπῃ τάξιν τινὰ εἰλη-
φότα διάδηλά ἐστιν τῷ περὶ νόμων ἐμπείρῳ τέχνῃ εἴτε καὶ
τισιν ἔθεσιν, τοῖς δὲ ἄλλοις ἡμῖν οὐδαμῶς ἐστι καταφανῆ.

ΚΛ. Πῶς οὖν, ὦ ξένε, λέγειν χρὴ τὰ μετὰ ταῦτα ;

ΑΘ. Ἐξ ἀρχῆς πάλιν ἔμοιγε δοκεῖ χρῆναι διεξελθεῖν,
καθάπερ ἠρξάμεθα, τὰ τῆς ἀνδρείας πρῶτον ἐπιτηδεύματα, e
ἔπειτα ἕτερον καὶ αὖθις ἕτερον εἶδος τῆς ἀρετῆς διέξιμεν,
ἐὰν βούλησθε· ὅπως δ' ἂν τὸ πρῶτον διεξέλθωμεν, πειρασό-
μεθα αὐτὸ παράδειγμα θέμενοι καὶ τἆλλ' οὕτω διαμυθολο-
γοῦντες παραμύθια ποιήσασθαι τῆς ὁδοῦ, ὕστερον δὲ ἀρετῆς

b 5 ἕκαστον A : ἕκαστοι O || **c** 3 κατιδὼν -**d** 6 καταφανῆ hab. Eusebius, 12, 16, 7-8 (589 d-590 a V.) || 4 ἅπασιν A : ἅπασι O πᾶσι Eus. || ἐπιστήσει O Eus. et var. lect. (s. v.) Π i. m. O[4] : ἐπιστήσεται A Π i. m. O[4] et (εται comp. supra ει) O[3] ἐπιστήσοι (οι supra εται) A[2] || **e** 3 πειρασόμεθα O et (ο supra ώ) A[2] : πειρασώμεθα A.

dans son ensemble, nous montrerons, s'il plaît à Dieu, que les dispositions décrites tout à l'heure y tendaient elles aussi.

633 a Mégillos. — Bien dit. Essaye donc tout d'abord de nous examiner le panégyriste de Zeus que nous avons là [1].

L'Athénien. — Je vais essayer, sans nous exclure de l'examen, toi ni moi ; car la discussion nous touche tous les trois. Dites-moi donc : le législateur, selon nous, a imaginé en vue de la guerre les syssities et les exercices physiques ?

Mégillos. — Oui.

L'Athénien. — Et en troisième et quatrième lieux ? Car un tel dénombrement s'imposera peut-être avec chacun des autres éléments qui composent la vertu, — quel que soit le nom qu'on doive donner à ces éléments, — sans autre intention que de désigner ce dont on parle.

b Mégillos. — En troisième lieu, dirai-je donc et tous les Lacédémoniens avec moi, il a découvert la chasse.

L'Athénien. — Essayons de nommer une quatrième invention, et une cinquième si nous pouvons.

Mégillos. — Eh bien ! je puis essayer de nommer encore la quatrième, l'endurcissement contre la douleur qui se pratique sous tant de formes chez nous, dans les pugilats particuliers, dans certains vols qui ne vont pas, chaque fois, sans bien des coups ; on appelle aussi cryptie un merveilleux exercice d'endurance, et il y a, en plein hiver, la marche

c pieds nus, le coucher sur la dure, le service où l'on se passe de domestiques, les courses errantes de jour et de nuit à travers tout le pays. Il y a aussi chez nous le redoutable entraînement des gymnopédies, quand il s'agit de résister aux assauts de la canicule, et tant d'autres qu'on n'en finirait plus de les parcourir en détail [2].

Le courage doit s'exercer contre le plaisir.

L'Athénien. — C'est bien parler, étranger de Lacédémone. Mais le courage, voyons, comment le définir ? Sera-ce comme une simple résistance à la crainte

d et à la douleur seulement, ou aussi au désir, au plaisir, à

1. Le panégyriste de Zeus est Clinias, parce que Minos, fils de Zeus, a donné ses lois à la Crète ; cf. 634 a 1.

2. « La cryptie paraît avoir été à l'origine moins une expédition

πάσης καὶ ἅ γε νυνδὴ διήλθομεν ἐκεῖσε βλέποντα ἀποφανοῦμεν, ἂν θεὸς ἐθέλῃ.

ΜΕ. Καλῶς λέγεις, καὶ πειρῶ πρῶτον κρίνειν τὸν τοῦ 633 a
Διὸς ἐπαινέτην τόνδε ἡμῖν.

ΑΘ. Πειράσομαι, καὶ σέ τε καὶ ἐμαυτόν· κοινὸς γὰρ ὁ λόγος. Λέγετε οὖν· τὰ συσσίτιά φαμεν καὶ τὰ γυμνάσια πρὸς τὸν πόλεμον ἐξηυρῆσθαι τῷ νομοθέτῃ;

ΜΕ. Ναί.

ΑΘ. Καὶ τρίτον ἢ τέταρτον; ἴσως γὰρ ἂν οὕτω χρείη διαριθμήσασθαι καὶ περὶ τῶν τῆς ἄλλης ἀρετῆς εἴτε μερῶν εἴτε ἅττ' αὐτὰ καλεῖν χρεών ἐστι, δηλοῦντα μόνον ἃ λέγει.

ΜΕ. Τρίτον τοίνυν, ἔγωγ' εἴποιμ' ἂν καὶ Λακεδαιμονίων b
ὁστισοῦν, τὴν θήραν ηὗρε.

ΑΘ. Τέταρτον δέ, ἢ πέμπτον εἰ δυναίμεθα, λέγειν πειρώμεθα.

ΜΕ. Ἔτι τοίνυν καὶ τὸ τέταρτον ἔγωγε πειρῴμην ἂν λέγειν, τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων πολὺ παρ' ἡμῖν γιγνόμενον, ἔν τε ταῖς πρὸς ἀλλήλους ταῖς χερσὶ μάχαις καὶ ἐν ἁρπαγαῖς τισιν διὰ πολλῶν πληγῶν ἑκάστοτε γιγνομένων· ἔτι δὲ καὶ κρυπτεία τις ὀνομάζεται θαυμαστῶς
πολύπονος πρὸς τὰς καρτερήσεις, χειμώνων τε ἀνυποδησίαι c
καὶ ἀστρωσίαι καὶ ἄνευ θεραπόντων αὐτοῖς ἑαυτῶν διακονήσεις νύκτωρ τε πλανωμένων διὰ πάσης τῆς χώρας καὶ μεθ' ἡμέραν. Ἔτι δὲ κἀν ταῖς γυμνοπαιδίαις δειναὶ καρτερήσεις παρ' ἡμῖν γίγνονται τῇ τοῦ πνίγους ῥώμῃ διαμαχομένων, καὶ πάμπολλα ἕτερα, σχεδὸν ὅσα οὐκ ἂν παύσαιτό τις ἑκάστοτε διεξιών.

ΑΘ. Εὖ γε, ὦ Λακεδαιμόνιε ξένε, λέγεις. Τὴν ἀνδρείαν δέ, φέρε, τί θῶμεν; πότερον ἁπλῶς οὕτως εἶναι πρὸς
φόβους καὶ λύπας διαμάχην μόνον, ἢ καὶ πρὸς πόθους τε d
καὶ ἡδονὰς καί τινας δεινὰς θωπείας κολακικάς, αἳ καὶ

e 6 καὶ ἅ K[c] : τά AO || **633 a** 9 ἃ AO : ὃ K[c] || **b** 7 χερσὶ μάχαις AO : χερσιμαχίαις Moeris || **d** 1 post ἢ eras. in A (cum uno signo).

leurs caresses si terriblement séduisantes, sous lesquelles les cœurs de ceux-là mêmes qui se croient austères deviennent de la cire ?

Mégillos. — Je suis de ton avis : c'est une résistance à tout cela.

L'Athénien. — En tout cas, si nous nous rappelons les discussions précédentes, notre ami disait soit d'une cité soit d'un individu qu'ils sont inférieurs à eux-mêmes[1]. N'est-ce pas, étranger de Cnosse ?

Clinias. — Tout à fait.

L'Athénien. — Et maintenant, devons-nous appeler
e mauvais celui qui cède à la souffrance, ou également celui qui cède au plaisir ?

Clinias. — Plus encore, me semble-t-il, celui qui cède au plaisir ; et nous sommes tous plus portés à dire, je crois, ignominieusement inférieur à soi-même celui qui est vaincu par le plaisir plutôt que par la douleur.

634 a L'Athénien. — Par conséquent, le législateur de Zeus et celui du dieu de Delphes[2] n'ont pas dû prescrire une vaillance boiteuse, capable seulement de marcher contre le danger de gauche, mais impuissante contre ces adroites et caressantes flatteries. Ne l'ont-ils pas plutôt armée des deux côtés ?

Clinias. — Des deux côtés, c'est du moins mon avis.

L'Athénien. — Mentionnons donc à leur tour les pratiques de vos deux cités qui font goûter aux plaisirs, au lieu d'apprendre à les fuir. De même que, loin d'enseigner à fuir les souffrances, elles y jetaient en plein, utilisant la persuasion
b des honneurs pour obliger à en triompher, où trouve-t-on dans vos lois semblable règlement à l'égard des plaisirs ? Dites-moi quelle est cette disposition qui rend chez vous les mêmes citoyens également courageux contre la douleur et

de terrorisme dirigée contre les hilotes qu'un exercice en campagne. » « Les gymnopédies étaient au vi^e siècle l'occasion de cérémonies musicales ; plus tard, la nudité prescrite aux enfants perdit sa valeur rituelle pour devenir l'occasion de concours de résistance à l'insolation sous le terrible soleil d'été » (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 51 et 53).

1. Cf. 626 e-627 b.

2. Le législateur de Zeus est Minos ; celui d'Apollon, Lycurgue ; cf. 632 d.

τῶν σεμνῶν οἰομένων εἶναι τοὺς θυμοὺς ποιοῦσιν κηρίνους;

ΜΕ. Οἶμαι μὲν οὕτω· πρὸς ταῦτα σύμπαντα.

ΑΘ. Εἰ γοῦν μεμνήμεθα τοὺς ἔμπροσθεν λόγους, ἥττω τινὰ ὅδε καὶ πόλιν ἔλεγεν αὐτὴν αὑτῆς καὶ ἄνδρα. Ἦ γάρ, ὦ ξένε Κνώσιε;

ΚΛ. Καὶ πάνυ γε.

ΑΘ. Νῦν οὖν πότερα λέγομεν τὸν τῶν λυπῶν ἥττω κακὸν e ἢ καὶ τὸν τῶν ἡδονῶν;

ΚΛ. Μᾶλλον, ἔμοιγε δοκεῖ, τὸν τῶν ἡδονῶν· καὶ πάντες που μᾶλλον λέγομεν τὸν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν κρατούμενον τοῦτον τὸν ἐπονειδίστως ἥττονα ἑαυτοῦ πρότερον ἢ τὸν ὑπὸ τῶν λυπῶν.

ΑΘ. Ὁ Διὸς οὖν δὴ καὶ ὁ πυθικὸς νομοθέτης οὐ δήπου 634 a χωλὴν τὴν ἀνδρείαν νενομοθετήκατον, πρὸς τἀριστερὰ μόνον δυναμένην ἀντιβαίνειν, πρὸς τὰ δεξιὰ καὶ κομψὰ καὶ θωπευτικὰ ἀδυνατοῦσαν· ἢ πρὸς ἀμφότερα;

ΚΛ. Πρὸς ἀμφότερα ἔγωγε ἀξιῶ.

ΑΘ. Λέγωμεν τοίνυν πάλιν ἐπιτηδεύματα ποῖα ἔσθ' ὑμῖν ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσιν, ἃ γεύοντα τῶν ἡδονῶν καὶ οὐ φεύγοντα αὐτάς, καθάπερ τὰς λύπας οὐκ ἔφευγεν, ἀλλ' ἄγοντα εἰς μέσας, ἠνάγκαζε καὶ ἔπειθεν τιμαῖς ὥστε κρατεῖν αὐτῶν — ποῦ δὴ τοῦτ' ἔστιν ταὐτὸν περὶ τὰς b ἡδονὰς συντεταγμένον ἐν τοῖς νόμοις; Λεγέσθω τί τοῦτ' ἔστιν ὃ καὶ ἀπεργάζεται ὑμῖν ὁμοίως πρός τε ἀλγηδόνας

d 3-4 ποιοῦσιν κηρίνους; Οἶμαι μὲν οὕτω· πρὸς ταῦτα σύμπαντα scr. Burnet: ποιοῦσιν οἶμαι μὲν οὕτω πρὸς ταῦτα ξύμπαντα (cum ind. post ποιοῦσιν et οἶμαι μὲν οὕτω π- i. r.) A κηρίνους πρὸς ταῦτα ξύμπαντα i. m. A^2 ποιοῦσιν ἢ πρὸς ταῦτα ξύμπαντα O (sed ἢ eras.) κηρίνους ἢ i. m. O^3 (ἢ p. n.) οἶμαι μὲν οὕτω add. i. m. O^c, dein πρὸς ταῦτα ξύμπαντα O^4 μαλάττουσαι post θυμοὺς add. K^c (scholium perperam e margine introductum; scripturam ante correctionem κηρίνους. Ἢ πρὸς ταῦτα ξύμπαντα; Οἶμαι μὲν οὕτω· πρὸς ταῦτα ξύμπαντα fuisse suspicatur Post) || **e** 1 λέγομεν (ο i. r. ex ω) A^2O^2: λέγωμεν AO || **634 a** 3 πρὸς AO: πρὸς δὲ K^c || pr. καὶ O et (s. v.) A^2: om. A || **b** 3 ὑμῖν AO: ἡμῖν O^2 (ἡ s. v.).

contre le plaisir, vainqueurs de ce qu'il faut vaincre et nullement inférieurs à ceux de leurs adversaires qui les touchent de plus près et sont les plus redoutables.

MÉGILLOS. — A vrai dire, étranger, tandis que je pouvais citer nombre de lois dirigées contre la douleur, je n'aurais
c pas, avec le plaisir, même facilité à donner des exemples importants et notables, mais je le pourrais tout aussi bien sur des points de détail.

CLINIAS. — Moi non plus, vraiment, dans les lois de la Crète, je ne saurais faire voir aussi clairement cette tendance.

L'ATHÉNIEN. — Sans doute, excellents étrangers, et cela n'a rien d'étonnant. Mais s'il arrive à l'un de nous de formuler une critique sur les lois nationales de notre cité, dans le dessein de découvrir à la fois le vrai et le meilleur, ne prenons pas cela avec impatience, mais avec douceur [1].

CLINIAS. — C'est bien parler, étranger d'Athènes ; il n'y a qu'à t'obéir.

d L'ATHÉNIEN. — En effet, Clinias, pareille susceptibilité ne conviendrait pas à des hommes de notre âge.

CLINIAS. — Non, en effet.

L'ATHÉNIEN. — Ainsi, quant à savoir si l'on a raison ou tort d'incriminer la constitution de Lacédémone ou celle de la Crète, c'est une autre question ; mais je serais peut-être mieux à même que vous deux de rapporter ce qu'en dit le grand nombre. Chez vous, si sage que soit l'ensemble de vos lois, une des meilleures est celle qui défend absolument de laisser les jeunes s'enquérir de ce que votre législation
e contient de bon ou de défectueux, qui leur enjoint de proclamer tous d'une seule voix, d'une seule bouche, que tout y est excellent, puisque les auteurs en sont des dieux, et si l'un d'eux parle autrement, de se refuser absolument à l'entendre ; que si un vieillard trouve quelque chose à

1. Le parti-pris de bienveillance pour l'opinion d'autrui, la libéralité qui fait écarter l'envie des discussions de l'école platonicienne (*Lettre VII*, 344 b 6), à l'image d'une divinité dont la bonté tend à se répandre (*Phèdre*, 247 a 7 ; *Timée*, 29 e 1-4), ces beaux sentiments s'expriment dès le *Gorgias* (458 a-b) mais s'épanouissent dans les dernières œuvres, tout à l'honneur du vieux Platon ; cf. ci-après 635 b 1 et *Théétète*, 168 b 3-4. Le ton d'une politesse légèrement affectée a remplacé la spirituelle pétulance des premiers dialogues.

καὶ πρὸς ἡδονὰς τοὺς αὐτοὺς ἀνδρείους, νικῶντάς τε ἃ δεῖ νικᾶν καὶ οὐδαμῶς ἥττους πολεμίων τῶν ἐγγύτατα ἑαυτῶν καὶ χαλεπωτάτων.

ΜΕ. Οὕτω μὲν τοίνυν, ὦ ξένε, καθάπερ πρὸς τὰς ἀλγηδόνας εἶχον νόμους ἀντιτεταγμένους πολλοὺς εἰπεῖν, οὐκ ἂν ἴσως εὐποροίην κατὰ μεγάλα μέρη καὶ διαφανῆ λέγων c
περὶ τῶν ἡδονῶν· κατὰ δὲ σμικρὰ ἴσως εὐποροίην ἄν.

ΚΛ. Οὐ μὴν οὐδ' ἂν αὐτὸς ἔγωγε ἐν τοῖς κατὰ Κρήτην νόμοις ἔχοιμι ἐμφανὲς ὁμοίως ποιεῖν τὸ τοιοῦτον.

ΑΘ. Ὦ ἄριστοι ξένων, καὶ οὐδέν γε θαυμαστόν. Ἀλλ' ἂν ἄρα τις ἡμῶν περὶ τοὺς ἑκάστων οἴκοι νόμους ψέξῃ τι, βουλόμενος ἰδεῖν τό τε ἀληθὲς ἅμα καὶ τὸ βέλτιστον, μὴ χαλεπῶς ἀλλὰ πρᾴως ἀποδεχώμεθα ἀλλήλων.

ΚΛ. Ὀρθῶς, ὦ ξένε Ἀθηναῖε, εἴρηκας, καὶ πειστέον.

ΑΘ. Οὐ γὰρ ἄν, ὦ Κλεινία, τηλικοῖσδε ἀνδράσιν πρέποι d
τὸ τοιοῦτον.

ΚΛ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΑΘ. Εἰ μὲν τοίνυν ὀρθῶς ἢ μή τις ἐπιτιμᾷ τῇ τε Λακωνικῇ καὶ τῇ Κρητικῇ πολιτείᾳ, λόγος ἂν ἕτερος εἴη· τὰ δ' οὖν λεγόμενα πρὸς τῶν πολλῶν ἴσως ἐγὼ μᾶλλον ἔχοιμ' ἂν ὑμῶν ἀμφοτέρων λέγειν. Ὑμῖν μὲν γάρ, εἴπερ καὶ μετρίως κατεσκεύασται τὰ τῶν νόμων, εἷς τῶν καλλίστων ἂν εἴη νόμων μὴ ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἐὰν ποῖα καλῶς αὐτῶν
ἢ μὴ καλῶς ἔχει, μιᾷ δὲ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντας e
συμφωνεῖν ὡς πάντα καλῶς κεῖται θέντων θεῶν, καὶ ἐάν τις ἄλλως λέγῃ, μὴ ἀνέχεσθαι τὸ παράπαν ἀκούοντας· γέρων δὲ εἴ τίς τι συννοεῖ τῶν παρ' ὑμῖν, πρός ἄρχοντά τε

c 6 ἡμῶν A et (ῶν s. v.) O[4] : ἡμᾶς O || ψέξῃ τι O et (ψ i. r.) A : γρ. ἐζήτει i. m. A[2]O[3] || 9 πειστέον O et (ει ex ι) A[c] : πιστέον A || d 4 εἰ -e 7 κελεύεις hab. Eusebius, 12, 1, 2 (573 b-d V.) || 5 λόγος Eus. : ὁ λόγος AO || δ' οὖν cj. Bekker : γ' οὖν AO Eus. || 7 ὑμῖν -e 2 κεῖται hab. Theodoretus, 1, 67 (21, 22-26 R.) || μὲν AO : om. Eus. Theod. || εἴπερ καὶ AO : εἰ καὶ Eus. Theod. || e 3 ἀνέχεσθαι O et (έχ s. v.) A[c] : ἀνεσθαι A || 4 τι om. Eus. || ὑμῖν A Eus. et (ὑ s. v.) O[4] : ἡμῖν O.

reprendre dans vos institutions, il ne tiendra de tels discours qu'à un magistrat ou à un homme de son âge, sans qu'aucun jeune en soit témoin.

CLINIAS. — C'est fort bien dit, étranger ; tel un devin, à
635 a si longue distance de la pensée qui inspirait alors le législateur, tu me parais l'avoir bien atteinte et parler tout à fait juste.

L'ATHÉNIEN. — Eh bien ! pour lors il n'y a pas de jeunes ici, et quant à nous, le législateur, vu notre vieillesse, nous donne liberté d'agiter ces questions entre nous sans pécher contre la mesure ?

CLINIAS. — C'est bien cela ; n'hésite donc pas à critiquer nos lois ; nul déshonneur à reconnaître un défaut, et la
b guérison s'ensuit parfois, pour qui accueille les observations sans animosité et en bonne part[1].

L'ATHÉNIEN. — C'est parfait ; d'ailleurs, je ne vais pas encore formuler de critiques contre vos lois, — j'attendrai pour cela d'avoir fait un examen aussi approfondi que possible, — mais plutôt proposer des doutes. Vous êtes les seuls, parmi les Grecs et les barbares que nous connaissions, à qui votre législateur ait prescrit de s'abstenir des plaisirs et des jeux les plus attirants et de n'y pas goûter ; tandis qu'en ce qui concerne les souffrances et les craintes dont nous parlions à l'instant[2], il a jugé qu'à les fuir complètement dès
c l'enfance, on s'exposerait, une fois en présence des peines, des craintes et des souffrances inévitables, à fuir devant ceux qui s'y seraient entraînés et à devenir l'esclave de ces gens-là. Cette même idée, j'imagine, aurait dû venir au même législateur à propos des plaisirs aussi ; il se serait dit que, si nos citoyens, dès leur jeunesse, s'habituent à l'ignorance des plaisirs les plus grands, s'ils ne s'entraînent pas à résister aux plaisirs qu'ils rencontrent et à ne faire malgré soi rien
d de honteux, ils subiront, par suite de la pente qui les porte au plaisir, le même sort que ceux qui cèdent à la peur : ils seront esclaves, d'une façon différente mais encore plus honteuse, de ceux qui peuvent rester forts au milieu des plaisirs et qui sont maîtres dans l'art d'en user, si totalement pervers

1. Cf. 634 e et la note.

2. Ce sont les épreuves éducatives que Mégillos, en digne Spartiate, a complaisamment énumérées plus haut (633 b-c).

καὶ πρὸς ἡλικιώτην μηδενὸς ἐναντίον νέου ποιεῖσθαι τοὺς τοιούτους λόγους.

ΚΛ. Ὀρθότατά γε, ὦ ξένε, λέγεις, καὶ καθάπερ μάντις, ἀπὼν τῆς τότε διανοίας τοῦ τιθέντος αὐτά, νῦν ἐπιεικῶς 635 a μοι δοκεῖς ἐστοχάσθαι καὶ σφόδρα ἀληθῆ λέγειν.

ΑΘ. Οὐκοῦν ἡμῖν τὰ νῦν ἐρημία μὲν νέων, αὐτοὶ δ' ἕνεκα γήρως ἀφείμεθ' ὑπὸ τοῦ νομοθέτου διαλεγόμενοι περὶ αὐτῶν τούτων μόνοι πρὸς μόνους μηδὲν ἂν πλημμελεῖν;

ΚΛ. Ἔστι ταῦτα οὕτω, [εἰς ἃ] καὶ μηδέν γε ἀνῇς ἐπιτιμῶν τοῖς νόμοις ἡμῶν· οὐ γὰρ τό γε γνῶναί τι τῶν μὴ καλῶν ἄτιμον, ἀλλὰ ἴασιν ἐξ αὐτοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι τῷ μὴ φθόνῳ τὰ λεγόμενα ἀλλ' εὐνοίᾳ δεχομένῳ. b

ΑΘ. Καλῶς· οὐ μὴν ἐπιτιμῶν γε ἐρῶ τοῖς νόμοις πω, πρὶν βεβαίως εἰς δύναμιν διασκέψασθαι, μᾶλλον δὲ ἀπορῶν. Ὑμῖν γὰρ ὁ νομοθέτης μόνοις Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ὧν ἡμεῖς πυνθανόμεθα, τῶν μεγίστων ἡδονῶν καὶ παιδιῶν ἐπέταξεν ἀπέχεσθαι καὶ μὴ γεύεσθαι, τὸ δὲ τῶν λυπῶν καὶ φόβων, ὅπερ ἄρτι διεληλύθαμεν, ἡγήσατο εἴ τις ἐκ παίδων φευξεῖται διὰ τέλους, ὁπόταν εἰς ἀναγκαίους ἔλθῃ πόνους c καὶ φόβους καὶ λύπας, φευξεῖσθαι τοὺς ἐν ἐκείνοις γεγυμνασμένους καὶ δουλεύσειν αὐτοῖς. Ταὐτὸν δὴ τοῦτ', οἶμαι, καὶ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἔδει διανοεῖσθαι τὸν αὐτὸν νομοθέτην, λέγοντα αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν ὡς ἡμῖν ἐκ νέων εἰ ἄπειροι τῶν μεγίστων ἡδονῶν οἱ πολῖται γενήσονται, καὶ ἀμελέτητοι γιγνόμενοι ἐν ταῖς ἡδοναῖς καρτερεῖν καὶ μηδὲν τῶν αἰσχρῶν ἀναγκάζεσθαι ποιεῖν, ἕνεκα τῆς γλυκυθυμίας τῆς πρὸς τὰς ἡδονὰς ταὐτὸν πείσονται τοῖς ἡττωμένοις τῶν φόβων, δουλεύσουσι d τρόπον ἕτερον καὶ ἔτ' αἰσχίω τοῖς τε δυναμένοις καρτερεῖν ἐν ταῖς ἡδοναῖς καὶ τοῖς κεκτημένοις τὰ περὶ τὰς

e 5 πρός A et s. v. O[2] : om. O Eus. || 7 λέγεις AO : κελεύεις Eus. || 635 a 6 οὕτω AO || εἰς ἃ secl. England || καὶ O (sine acc.) et s. v. A[c] : om. A || 8 ante αὐτοῦ eras. in A (cum uno signo) || b 1 εὐνοίᾳ O et (υ i. r. ex ν) A[c] : ἐννοίᾳ A || 4 μόνοις O et i. m. a[2] : νόμοις A || d 2 τε O : γε A et (γ s. v.) O[4].

qu'ils puissent être parfois ; leur âme sera à la fois asservie et affranchie, et ils ne mériteront pas sans réserve les épithètes de courageux et de libre. Là-dessus, considérez si quelqu'un de mes propos actuels vous semble juste.

e Clinias. — C'est notre impression en t'écoutant ; mais une foi immédiate et facile en matière aussi importante pourrait dénoter plutôt l'irréflexion de la jeunesse.

L'Athénien. — Eh bien ! Clinias, et toi, étranger de Lacédémone, si nous examinons le point suivant de notre programme, — car après le courage il nous faut passer à la tempérance[1], — que trouverons-nous dans nos constitutions qui les distingue de celles des peuples qui vivent au petit
636 a bonheur, comme c'était tout à l'heure le cas des institutions militaires ?

Mégillos. — La chose n'est guère aisée ; et cependant les syssities et la gymnastique sont des inventions bien faites, me semble-t-il, pour inspirer ces deux vertus.

L'Athénien. — Il semble bien, étrangers, que les constitutions aient peine à être dans la pratique aussi indiscutables que dans la théorie ; on risque, en effet, de ne pas pouvoir, comme pour le physique, prescrire à un corps déterminé un exercice, sans que ce même exercice, par certains côtés,
b s'avère nuisible à nos corps, quoique, par d'autres, avantageux. Ainsi, cette gymnastique et ces syssities sont actuellement sans doute fort utiles à vos cités, mais elles favorisent dangereusement les séditions, comme on le voit chez les enfants de Milet, de la Béotie et de Thourioi[2], et surtout, encouragées qu'elles sont de vieille date par la loi, ces pratiques passent pour avoir perverti même les plaisirs normaux de l'amour, dont la nature avait réglé l'ordre pour les bêtes non moins que pour les hommes. De ces déviations, vos cités seront les premières à porter la responsabilité, en compagnie
c de toutes celles qui s'adonnent le plus à la gymnastique ; et que cette considération doive se faire plaisamment ou sérieu-

1. Courage et tempérance ont coutume de voisiner dans les énumérations ; cf. par exemple, dans le seul l. VI de la *République*, 487 a 5, 491 b 9, 504 a 7. « Platon se montre curieusement attentif à l'alternative des deux vertus ennemies » (V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 149).

2. Pour la Béotie, on peut citer le soulèvement des patriotes thé-

ἡδονάς, ἀνθρώποις ἐνίοτε παντάπασι κακοῖς, καὶ τὴν ψυχὴν
τῇ μὲν δούλην τῇ δὲ ἐλευθέραν ἕξουσιν, καὶ οὐκ ἄξιοι
ἁπλῶς ἀνδρεῖοι καὶ ἐλευθέριοι ἔσονται προσαγορεύεσθαι.
Σκοπεῖτε οὖν εἴ τι τῶν νῦν λεγομένων ὑμῖν κατὰ τρόπον
δοκεῖ λέγεσθαι.

ΚΛ. Δοκεῖ μὲν ἡμῖν γέ πως λεγομένου τοῦ λόγου· περὶ e
δὲ τηλικούτων εὐθὺς πεπιστευκέναι ῥαδίως μὴ νέων τε ᾖ
μᾶλλον καὶ ἀνοήτων.

ΑΘ. Ἀλλ' εἰ τὸ μετὰ ταῦτα διεξίοιμεν ὧν προυθέμεθα,
ὦ Κλεινία τε καὶ Λακεδαιμόνιε ξένε — μετ' ἀνδρείαν γὰρ
δὴ σωφροσύνης πέρι λέγωμεν — τί διαφέρον ἐν ταύταις
ταῖς πολιτείαις ἢ ταῖς τῶν εἰκῇ πολιτευομένων ἀνευρή-
σομεν, ὥσπερ τὰ περὶ τὸν πόλεμον νυνδή; 636 a

ΜΕ. Σχεδὸν οὐ ῥᾴδιον· ἀλλ' ἔοικεν γὰρ τά τε συσσίτια
καὶ τὰ γυμνάσια καλῶς ηὑρῆσθαι πρὸς ἀμφοτέρας.

ΑΘ. Ἔοικεν δῆτα, ὦ ξένοι, χαλεπὸν εἶναι τὸ περὶ τὰς
πολιτείας ἀναμφισβητήτως ὁμοίως ἔργῳ καὶ λόγῳ γίγνεσθαι·
κινδυνεύει γάρ, καθάπερ ἐν τοῖς σώμασιν, οὐ δυνατὸν εἶναι
προστάξαι τι πρὸς ἓν σῶμα ἓν ἐπιτήδευμα, ἐν ᾧ οὐκ ἂν
φανείη ταὐτὸν τοῦτο τὰ μὲν βλάπτον τὰ ἡμῶν σώματα, τὰ
δὲ καὶ ὠφελοῦν. Ἐπεὶ καὶ τὰ γυμνάσια ταῦτα καὶ τὰ b
συσσίτια πολλὰ μὲν ἄλλα νῦν ὠφελεῖ τὰς πόλεις, πρὸς δὲ
τὰς στάσεις χαλεπά — δηλοῦσιν δὲ Μιλησίων καὶ Βοιωτῶν
καὶ Θουρίων παῖδες — καὶ δὴ καὶ πάλαι ὂν νόμιμον δοκεῖ
τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα καὶ τὰς κατὰ φύσιν περὶ τὰ ἀφρο-
δίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθαρ-
κέναι. Καὶ τούτων τὰς ὑμετέρας πόλεις πρώτας ἄν τις
αἰτιῷτο καὶ ὅσαι τῶν ἄλλων μάλιστα ἅπτονται τῶν γυμνα- c
σίων· καὶ εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα ἐννοεῖν δεῖ τὰ

e 6 λέγωμεν AO : λέγομεν K[c] || **636 a** 8 τὰ ἡμῶν O et (post ἡμῶν eras. cum uno signo) A : ἡμῶν τὰ K[c] || **b** 4 πάλαι ὂν νόμιμον cj. Böckh : παλαιὸν νόμιμον a[2] (νόμιμον i. m.) cum A[2] (ο bis supra ω) et (μι s. v.) O[4] παλαιῶν νόμων A[c] (˜ ex ', ω bis ex ο) παλαιὸν νόμον AO || 5 τὰς κατὰ φύσιν transp. Böckh : κατὰ φύσιν τὰς AO.

sement, il faut considérer que le sexe féminin comme le sexe masculin paraissent avoir reçu ce plaisir de la nature lorsqu'ils s'accouplent en vue de la génération, tandis que les tentatives de mâles sur mâles ou de femelles sur femelles sont contre nature au premier chef et proviennent d'une intempérance dans le plaisir. Or, tous nous accusons les
d Crétois d'avoir inventé la fable de Ganymède : comme on croyait que leurs lois avaient Zeus pour auteur, ils y ont ajouté, dit-on, cette fable à la charge de Zeus afin d'avoir, selon eux, le dieu pour modèle quand ils jouissent comme lui de ce plaisir. Quoi qu'il en soit, prenons congé du mythe ; lorsque des hommes se livrent à un examen sur des lois, presque toute leur enquête porte sur les plaisirs et les peines qu'éprouvent les cités et l'âme individuelle ; car ce sont là deux sources auxquelles la nature a accordé libre cours ; que l'on y puise où, quand et dans la mesure qu'il faut, c'est le
e bonheur pour la cité, l'individu et quelque vivant que ce soit ; qu'on le fasse à la légère, hors de la juste mesure, et c'est une tout autre vie.

Mégillos. — On dit cela, étranger, et l'on n'a pas tout à fait tort ; ce n'est pas qu'une sorte de mutisme ne nous saisisse au moment de répondre à ce discours, mais tout de même il me semble que le législateur de Lacédémone a raison lorsqu'il recommande de fuir les plaisirs ; quant aux lois de Cnosse, notre ami interviendra, s'il le veut, pour les
637 a défendre. La législation de Sparte en ce qui concerne les plaisirs me semble la plus belle du monde[1] ; car ce qui précipite plus que tout les hommes dans des plaisirs très vifs, des excès et toute sorte de folies, notre loi l'a banni du pays tout entier, et tu ne verrais pas à la campagne, ni dans les villes qui dépendent des Spartiates, des banquets avec leur

bains contre l'occupant spartiate, au cours de l'hiver 379-378 avant J.-C. : les conjurés se retrouvent au gymnase et y prennent leurs dispositions (Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 25, 594 C). Thourioi, fondée par Périclès en Grande-Grèce, près de Sybaris (444/443), ne tarda pas à secouer la tutelle d'Athènes.

1. Législation récente ; nul calendrier ne fut plus chargé de fêtes que celui de la Sparte archaïque, et les banquets n'étaient pas absents de la fête nationale dorienne des Carnéia ; cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 45.

τοιαῦτα, ἐννοητέον ὅτι τῇ θηλείᾳ καὶ τῇ τῶν ἀρρένων
φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούσῃ τῆς γεννήσεως ἡ περὶ ταῦτα
ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδόσθαι δοκεῖ, ἀρρένων δὲ πρὸς
ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώ-
των τὸ τόλμημ' εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς. Πάντες δὲ δὴ
Κρητῶν τὸν περὶ Γανυμήδη μῦθον κατηγοροῦμεν ὡς λογο-
ποιησάντων τούτων· ἐπειδὴ παρὰ Διὸς αὐτοῖς οἱ νόμοι d
πεπιστευμένοι ἦσαν γεγονέναι, τοῦτον τὸν μῦθον προστε-
θεικέναι κατὰ τοῦ Διός, ἵνα ἑπόμενοι δὴ τῷ θεῷ καρπῶνται
καὶ ταύτην τὴν ἡδονήν. Τὸ μὲν οὖν τοῦ μύθου χαιρέτω,
νόμων δὲ πέρι διασκοπουμένων ἀνθρώπων ὀλίγου πᾶσά
ἐστιν ἡ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε
πόλεσιν καὶ ἐν ἰδίοις ἤθεσιν· δύο γὰρ αὗται πηγαὶ μεθεῖνται
φύσει ῥεῖν, ὧν ὁ μὲν ἀρυτόμενος ὅθεν τε δεῖ καὶ ὁπότε καὶ
ὁπόσον εὐδαιμονεῖ, καὶ πόλις ὁμοίως καὶ ἰδιώτης καὶ ζῷον e
ἅπαν, ὁ δ' ἀνεπιστημόνως ἅμα καὶ ἐκτὸς τῶν καιρῶν τἀναν-
τία ἂν ἐκείνῳ ζῴη.

ΜΕ. Λέγεται μὲν ταῦτα, ὦ ξένε, καλῶς πως· οὐ μὴν
ἀλλ' ἀφασία γ' ἡμᾶς λαμβάνει τί ποτε χρὴ λέγειν πρὸς
ταῦτα, ὅμως δ' ἔμοιγε ὀρθῶς δοκεῖ τὸ τὰς ἡδονὰς φεύγειν
διακελεύεσθαι τόν γε ἐν Λακεδαίμονι νομοθέτην, περὶ δὲ
τῶν ἐν Κνωσῷ νόμων ὅδε, ἂν ἐθέλῃ, βοηθήσει. Τὰ δ' ἐν
Σπάρτῃ κάλλιστ' ἀνθρώπων δοκεῖ μοι κεῖσθαι τὰ περὶ τὰς 637 a
ἡδονάς· οὗ γὰρ μάλιστ' ἄνθρωποι καὶ μεγίσταις προσπίπ-
τουσιν ἡδοναῖς καὶ ὕβρεσι καὶ ἀνοίᾳ πάσῃ, τοῦτ' ἐξέβαλεν
ὁ νόμος ἡμῶν ἐκ τῆς χώρας συμπάσης, καὶ οὔτ' ἂν ἐπ'
ἀγρῶν ἴδοις, οὔτ' ἐν ἄστεσιν ὅσων Σπαρτιάταις μέλει, συμ-
πόσια οὐδ' ὁπόσα τούτοις συνεπόμενα πάσας ἡδονὰς κινεῖ

c 7 δὲ A et s. v. O^c : om. O || **d** 2-3 προστεθεικέναι AO || 7 ἤθεσιν AO || δύο -8 ἀρυτόμενος hab. Stobaeus, II, 7, 3 i (53, 8-9 W.); 8 ὧν -**e** 1 ὁπόσον (ὁπόσα Suid.) ξυναγωγὴ λέξεων ap. Bekker, *Anecdota*, 448, 25-26 et Suidas s. v. ἀρύτεσθαι (I, 370, 27-28 A.) || **d**8 δεῖ AO : δὴ ξυναγ. Suid. || **637 a** 4 καὶ -**b** 5 τοιοῦτον hab. Athenaeus, IV, 155 f-156 a.

suite d'excitants violents à tous les plaisirs ; nul n'y rencontre un homme pris de vin, en train de mener joyeuse vie,
b sans lui infliger aussitôt le pire châtiment ; des Dionysies ne sauraient lui servir de prétexte ni l'innocenter [1], et j'en ai vu jadis, chez vous, de ces gens-là sur des chariots ; à Tarente aussi, dans notre colonie, j'ai contemplé toute la ville en état d'ivresse pour fêter les Dionysies ; mais chez nous il ne se passe rien de pareil.

De l'utilité des beuveries.

L'Athénien. — Étranger de Lacédémone, tout cela est louable, tant que l'on conserve sa force de résistance ; cette force une fois relâchée, c'est le dérèglement ; quel-
c qu'un, en effet, de notre cité aurait tôt fait de s'en prendre à toi en montrant pour notre défense la licence de vos femmes. Tous ces cas-là, que ce soit à Tarente, chez nous ou chez vous, une réponse paraît suffire à les absoudre et à les justifier : les gens répondront à l'étranger surpris de ce qu'il voit chez eux d'insolite : « Ne t'étonne pas, étranger ; l'usage le veut ainsi chez nous, mais il se peut que sur le même point il soit autre chez vous. » Or, en ce moment, mes amis,
d il ne s'agit pas pour nous de tous les hommes, mais de ce qui fera la faiblesse ou la qualité des seuls législateurs. En effet, insistons davantage encore sur l'ébriété en général ; car cet état n'est pas peu de chose, ni son diagnostic le fait d'un piètre législateur. Je ne parle pas d'un usage quelconque du vin ou de l'abstinence totale, mais de l'ébriété, pour savoir s'il faut la traiter comme les Scythes et les Perses, ou encore comme les Carthaginois [2], les Celtes, les Ibères et les Thraces,
e qui sont tous des peuples belliqueux, ou au contraire comme vous ; pour vous, en effet, c'est toi qui le dis, vous la rejetez entièrement, tandis que les Scythes et les Thraces, qui boivent le vin pur, les femmes autant que les hommes, et qui le répandent sur leurs vêtements, se sont faits à l'idée qu'ils observent une coutume belle et béatifiante.

1. Les Dionysies, fêtes du dieu du vin, furent à Athènes l'origine des représentations dramatiques, et les Grandes Dionysies du printemps donnaient lieu aux plus importants des concours tragiques ou comiques.

2. Sur l'usage du vin à Carthage, on a trouvé une contradiction entre ce texte et la fin du l. II (674 a-b) ; mais voir ci-après *ad locum*.

κατὰ δύναμιν, οὐδ' ἔστιν ὅστις ἂν ἁπαντῶν κωμάζοντί τινι
μετὰ μέθης οὐκ ἂν τὴν μεγίστην δίκην εὐθὺς ἐπιθείη, καὶ b
οὐδ' ἂν Διονύσια πρόφασιν ἔχοντ' αὐτὸν λύσαιτο, ὥσπερ ἐν
ἁμάξαις εἶδόν ποτε παρ' ὑμῖν ἐγώ, καὶ ἐν Τάραντι δὲ παρὰ
τοῖς ἡμετέροις ἀποίκοις πᾶσαν ἐθεασάμην τὴν πόλιν περὶ
τὰ Διονύσια μεθύουσαν· παρ' ἡμῖν δ' οὐκ ἔστ' οὐδὲν τοιοῦτον.

ΑΘ. Ὦ Λακεδαιμόνιε ξένε, ἐπαινετὰ μὲν πάντ' ἐστὶν
τὰ τοιαῦτα, ὅπου τινὲς ἔνεισιν καρτερήσεις, ὅπου δὲ
ἀνεῖνται, βλακικώτερα· ταχὺ γάρ σου λάβοιτ' ἄν τις τῶν c
παρ' ἡμῶν ἀμυνόμενος, δεικνὺς τὴν τῶν γυναικῶν παρ'
ὑμῖν ἄνεσιν. Ἅπασιν δὴ τοῖς τοιούτοις, καὶ ἐν Τάραντι καὶ
παρ' ἡμῖν καὶ παρ' ὑμῖν δέ, μία ἀπόκρισις ἀπολύεσθαι δοκεῖ
τοῦ μὴ κακῶς ἔχειν ἀλλ' ὀρθῶς· πᾶς γὰρ ἀποκρινόμενος
ἐρεῖ θαυμάζοντι ξένῳ, τὴν παρ' αὐτοῖς ἀήθειαν ὁρῶντι·
« Μὴ θαύμαζε, ὦ ξένε· νόμος ἔσθ' ἡμῖν οὗτος, ἴσως δ'
ὑμῖν περὶ αὐτῶν τούτων ἕτερος. » Ἡμῖν δ' ἐστὶ νῦν, ὦ
φίλοι ἄνδρες, οὐ περὶ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἄλλων ὁ λόγος, d
ἀλλὰ περὶ τῶν νομοθετῶν αὐτῶν κακίας τε καὶ ἀρετῆς.
Ἔτι γὰρ οὖν εἴπωμεν πλείω περὶ ἁπάσης μέθης· οὐ γὰρ
σμικρόν ἐστιν τὸ ἐπιτήδευμα οὐδὲ φαύλου διαγνῶναι νομο-
θέτου. Λέγω δ' οὐκ οἴνου περὶ πόσεως τὸ παράπαν ἢ μή,
μέθης δὲ αὐτῆς πέρι, πότερον ὥσπερ Σκύθαι χρῶνται καὶ
Πέρσαι χρηστέον, καὶ ἔτι Καρχηδόνιοι καὶ Κελτοὶ καὶ
Ἴβηρες καὶ Θρᾷκες, πολεμικὰ σύμπαντα ὄντα ταῦτα γένη, e
ἢ καθάπερ ὑμεῖς· ὑμεῖς μὲν γάρ, ὅπερ λέγεις, τὸ παράπαν
ἀπέχεσθε, Σκύθαι δὲ καὶ Θρᾷκες ἀκράτῳ παντάπασι χρώ-
μενοι, γυναῖκές τε καὶ αὐτοί, καὶ κατὰ τῶν ἱματίων κατα-
χεόμενοι, καλὸν καὶ εὔδαιμον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύειν νενο-

a 7 ἁπαντῶν O^c : ἁπάντων A et (ut vid.) O || **b** 2 οὐδ' Schweighäuser : οὔτ' AO cum Athenaei A || λύσαιτο AO : ῥύσαιτο Athen. || **c** 2 ἡμῶν AO : ἡμῖν K^c || 7 ἡμῖν A et (ἡ s. v.) O^2 : ὑμῖν O || **d** 1 ὁ λόγος AO : λόγος Π i. m. O^4 (cf. 634 d 5) || **e** 1 ταῦτα A et ἀ. i. m. O^4 : ταῦτα τὰ O.

Quant aux Perses, ils usent aussi largement des autres délices que vous répudiez, mais avec plus d'ordre que ces peuples.

638 a Mégillos. — Oui, mon bon, et ils fuient tous devant nous lorsque nous prenons les armes.

L'Athénien. — Oh ! excellent ami, ne dis pas cela ; bien des fuites et des poursuites ont été et seront mystérieuses, et ce ne sera jamais invoquer une preuve évidente, mais plutôt bien douteuse, de belle conduite ou du contraire, que d'en appeler à une victoire ou à une défaite militaire ; car, dans
b le fait, ce sont les grands États qui triomphent des petits par les armes et les réduisent en esclavage, comme les Syracusains à l'égard des Locriens, quoique ceux-ci passent pour avoir eu les meilleures lois de ces pays-là [1], et les Athéniens pour les habitants de Céos ; nous trouverions une foule de cas semblables. Essayons plutôt, à propos de chaque pratique en particulier, de nous convaincre les uns les autres par la discussion ; mettons de côté pour l'instant victoires et défaites, et disons que telle action est bonne, que telle autre ne l'est pas. Mais, tout d'abord, apprenez de moi comment, en toutes ces matières, il faut soumettre à l'examen le bien et le mal.

c Mégillos. — Que veux-tu dire ?

L'Athénien. — Il me semble que tous ceux qui ont pris quelque usage pour sujet de discussion et se sont proposé de le critiquer ou de le louer sur une simple mention agissent complètement à rebours ; ils imitent celui qui, entendant louer le blé comme un bon aliment, le blâmerait aussitôt, sans s'être informé de son effet, de ses emplois, ni avoir appris de quelle façon, au moyen de quoi, au milieu de quel régime, sous quelle forme et avec quel genre d'individus l'employer [2]. Or, il me semble que pour l'heure nous en
d faisons autant dans notre discussion : à peine entendu le mot d'ivresse, voilà qu'aussitôt les uns blâment la chose, les autres la louent, sans aucun bon sens. Car c'est sur la foi de témoins et de panégyristes que nous jugeons, les uns et les

1. Sur les « bonnes lois » et le conservatisme de Locres, en Grande-Grèce, cf. *Timée* 20 a 2 et surtout Démosthène, XXIV (*Contre Timocrate*), 139. La prise de la citadelle, en 356, par Denys II, qui dut alors fuir Syracuse, fournit un *terminus post quem* pour la composition des *Lois*, au moins du 1er livre.

2. Le parallélisme de cette phrase avec celle du traité hippocra-

μίκασι. Πέρσαι δὲ σφόδρα μὲν χρῶνται καὶ ταῖς ἄλλαις τρυφαῖς ἃς ὑμεῖς ἀποβάλλετε, ἐν τάξει δὲ μᾶλλον τούτων.

ΜΕ. Ὦ λῷστε, διώκομεν δέ γε ἡμεῖς πάντας τούτους, 638 a
ὅταν ὅπλα εἰς τὰς χεῖρας λάβωμεν.

ΑΘ. Ὦ ἄριστε, μὴ λέγε ταῦτα· πολλαὶ γὰρ δὴ φυγαὶ καὶ διώξεις ἀτέκμαρτοι γεγόνασίν τε καὶ ἔσονται, διὸ φανερὸν ὅρον τοῦτον οὐκ ἄν ποτε λέγοιμεν, ἀλλὰ ἀμφισβητήσιμον, περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ μή, νίκην τε καὶ ἧτταν λέγοντες μάχης· ἐπεὶ δὴ γὰρ αἱ μείζους τὰς ἐλάττους πόλεις νικῶσιν μαχόμεναι, καὶ καταδουλοῦνται Συρα- b
κόσιοι μὲν Λοκρούς, οἳ δὴ δοκοῦσιν εὐνομώτατοι τῶν περὶ ἐκεῖνον τὸν τόπον γεγονέναι, Κείους δὲ Ἀθηναῖοι· μυρία δὲ ἄλλα τοιαῦτ' ἂν εὕροιμεν. Ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ ἑκάστου ἐπιτηδεύματος πειρώμεθα λέγοντες πείθειν ἡμᾶς αὐτούς, νίκας δὲ καὶ ἥττας ἐκτὸς λόγου τὰ νῦν θῶμεν, λέγωμεν δ' ὡς τὸ μὲν τοιόνδ' ἐστὶν καλόν, τὸ δὲ τοιόνδε οὐ καλόν. Πρῶτον δ' ἀκούσατέ τί μου, περὶ αὐτῶν τούτων ὡς δεῖ τό τε χρηστὸν καὶ τὸ μὴ σκοπεῖν.

ΜΕ. Πῶς οὖν δὴ λέγεις; c

ΑΘ. Δοκοῦσί μοι πάντες οἱ λόγῳ τι λαβόντες ἐπιτήδευμα, καὶ προθέμενοι ψέγειν αὐτὸ ἢ ἐπαινεῖν εὐθὺς ῥηθέν, οὐδαμῶς δρᾶν κατὰ τρόπον, ἀλλὰ ταὐτὸν ποιεῖν οἷον εἰ δή τις, ἐπαινέσαντός τινος πυροὺς βρῶμα ὡς ἀγαθόν, εὐθὺς ψέγοι, μὴ διαπυθόμενος αὐτοῦ μήτε τὴν ἐργασίαν μήτε τὴν προσφοράν, ὅντινα τρόπον καὶ οἷστισι καὶ μεθ' ὧν καὶ ὅπως ἔχοντα καὶ ὅπως προσφέρειν ἔχουσιν. Νῦν δὴ ταὐτόν μοι δοκοῦμεν ἡμεῖς ἐν τοῖς λόγοις ποιεῖν· περὶ μέθης γὰρ ἀκού- d
σαντες τοσοῦτον μόνον, εὐθὺς οἱ μὲν ψέγειν αὐτό, οἱ δ' ἐπαινεῖν, καὶ μάλα ἀτόπως. Μάρτυσιν γὰρ καὶ ἐπαινέταις

638 a 1 ὦ λῷστε alteri tribuit Π° i. m. O⁴ : Atheniensi continuat AO || b 1-2 συρακόσιοι O : συρακούσιοι A συρακούσσιοι (υσ s. v.) O⁴ || 4 αὐτοῦ O : αὖ τοῦ A || c 5 πυροὺς AO : τυροὺς cj. Cornarius || 8 προσφέρειν ἔχουσι(ν) AO : ἔχουσι προσφέρειν δεῖ K^c || d 3 μάρτυσιν A (post υ eras. cum uno signo).

autres ; et nous croyons notre opinion décisive parce que nous l'appuyons soit sur de nombreuses autorités, soit sur les victoires que nous voyons remporter à ceux qui n'usent pas de vin ; cette expérience même, d'ailleurs, est pour nous sujette à contestation. Si donc nous devons traiter ainsi de
e chacune des autres coutumes, cela ne sera pas de mon goût ; mais je veux adopter une manière différente, qui me paraît s'imposer, à propos de cette question même de l'ivresse, pour voir si je pourrai indiquer ici la méthode correcte qui s'applique à tous les cas semblables ; et en effet, sur ce point, des milliers et des milliers de peuples ne partageraient pas l'avis de vos deux cités et soutiendraient contre vous la discussion.

Mégillos. — Certes, s'il est pour nous une manière cor-
639 a recte d'examiner de pareilles questions, il ne faut pas hésiter à l'apprendre.

L'Athénien. — Procédons de la façon que voici. Voyons, si quelqu'un approuvait l'élevage des chèvres et disait de l'animal lui-même que c'est une richesse appréciable[1], mais qu'un autre, pour avoir vu des chèvres paître sans chevrier dans des terres cultivées et y commettre des dégâts, se mît à les critiquer, ou qu'il blâmât de même toutes les bêtes qu'il aurait vues sans gardiens ou mal gardées, croyons-nous qu'une pareille critique eût tant soit peu de bon sens ?

Mégillos. — Le moyen qu'elle en eût ?

L'Athénien. — Et un bon capitaine de navire ? Le juge-
b rons-nous tel si seulement il détient la science de la navigation, qu'il soit sujet ou non au mal de mer ? Que dirons-nous ?

Mégillos. — Qu'il n'est pas un bon capitaine, si, avec sa science, il a l'infirmité dont tu parles.

L'Athénien. — Et un chef de camp ? Sera-t-il capable de commander s'il possède l'art de la guerre, bien qu'il soit lâche devant le danger et que la peur, comme une sorte d'ivresse, lui donne mal au cœur ?

Mégillos. — Comment le sera-t-il ?

tique *de l'Ancienne Médecine* (ch. 20, p. 51, 23-25 Heiberg), sur les effets possibles du fromage, donne une certaine vraisemblance à la conjecture de Cornarius τυροὺς pour πυροὺς. Platon n'a-t-il pu, cependant, varier intentionnellement l'objet de l'enquête, en jouant sur deux mots qui ne différaient que par la première lettre ?

1. « Une richesse », ou peut-être « une bête ». Le cas, non signalé

χρώμενοι ἐπαινοῦμεν ἑκάτεροι, καὶ οἱ μέν, ὅτι πολλοὺς παρεχόμεθα, ἀξιοῦμέν τι λέγειν κύριον, οἱ δέ, ὅτι τοὺς μὴ χρωμένους αὐτῷ ὁρῶμεν νικῶντας μαχομένους· ἀμφισβητεῖται δ᾽ αὖ καὶ τοῦτο ἡμῖν. Εἰ μὲν δὴ καὶ περὶ ἑκάστων οὕτω καὶ τῶν ἄλλων νομίμων διέξιμεν, οὐκ ἄν ἔμοιγε κατὰ **e** νοῦν εἴη, τρόπον δὲ ἄλλον, ὅν ἐμοὶ φαίνεται δεῖν, ἐθέλω λέγειν περὶ αὐτοῦ τούτου, τῆς μέθης, πειρώμενος ἄν ἄρα δύνωμαι τὴν περὶ ἁπάντων τῶν τοιούτων ὀρθὴν μέθοδον ἡμῖν δηλοῦν, ἐπειδὴ καὶ μυρία ἐπὶ μυρίοις ἔθνη περὶ αὐτῶν ἀμφισβητοῦντα ὑμῖν πόλεσι δυοῖν τῷ λόγῳ διαμάχοιτ᾽ ἄν.

ΜΕ. Καὶ μὴν εἴ τινα ἔχομεν ὀρθὴν σκέψιν τῶν τοιούτων, οὐκ ἀποκνητέον ἀκούειν. **639 a**

ΑΘ. Σκεψώμεθα δή πῃ τῇδε. Φέρε, εἴ τις αἰγῶν τροφήν, καὶ τὸ ζῷον αὐτὸ κτῆμα ὡς ἔστιν καλόν, ἐπαινοῖ, ἄλλος δέ τις ἑωρακὼς αἶγας χωρὶς νεμομένας αἰπόλου ἐν ἐργασίμοις χωρίοις δρώσας κακὰ διαψέγοι, καὶ πᾶν θρέμμα ἄναρχον ἢ μετὰ κακῶν ἀρχόντων ἰδὼν οὕτω μέμφοιτο, τὸν τοῦ τοιούτου ψόγον ἡγούμεθα ὑγιὲς ἄν ποτε ψέξαι καὶ ὁτιοῦν ;

ΜΕ. Καὶ πῶς ;

ΑΘ. Χρηστὸς δὲ ἄρχων ἔσθ᾽ ἡμῖν ἐν πλοίοις πότερον ἐὰν τὴν ναυτικὴν ἔχῃ ἐπιστήμην μόνον, ἄντ᾽ οὖν ναυτιᾷ ἄντε **b** μή, ἢ πῶς ἄν λέγοιμεν ;

ΜΕ. Οὐδαμῶς, ἄν γε πρὸς τῇ τέχνῃ ἔχῃ καὶ τοῦτο τὸ πάθος ὃ λέγεις.

ΑΘ. Τί δ᾽ ἄρχων στρατοπέδων ; ἆρ᾽ ἐὰν τὴν πολεμικὴν ἔχῃ ἐπιστήμην, ἱκανὸς ἄρχειν, καὶ δειλὸς ὢν ἐν τοῖς δεινοῖς ὑπὸ μέθης τοῦ φόβου ναυτιᾷ ;

ΜΕ. Καὶ πῶς ;

d 4 χρώμενοι O : om. A || **e** 6 δυεῖν AO || **639 a** 2 σκεψώμεθα -8 πῶς hab. Eusebius, 12, 33, 1 (609 c V.); Theodoretus, 12, 34 (308, 1-7 R.) || δή AO Eusebii ON : δέ Eusebii I Theod. || 6 κακῶν Eus. Theod. : τῶν κακῶν AO || τὸν τοῦ τοιούτου AO : τὸν τοιούτου Eus. τὸν τοιοῦτον Theod. || 7 ἡγούμεθα Eus. Theod. : ἡγώμεθα AO || **b** 6 καὶ AO : κἂν cj. Estienne.

L'Athénien. — Et maintenant, s'il associe l'ignorance et la lâcheté ?

Mégillos. — Tu parles d'une nullité achevée ; ce n'est pas du tout un chef pour des hommes, mais pour de vraies femmes.

c L'Athénien. — Et que dirais-tu du panégyriste ou du censeur d'une communauté quelconque, faite pour avoir un chef et utile si elle en a un, et qu'il n'aurait jamais vue unie comme il faut dans tous ses membres sous un chef, mais toujours en proie à l'anarchie ou livrée à une autorité mauvaise ? Croyons-nous que pareils observateurs de pareilles communautés puissent jamais émettre un blâme ou un éloge fondés ?

Mégillos. — Comment le pourraient-ils, s'ils n'ont jamais
d vu ni fréquenté aucune de ces collectivités dans son état normal ?

L'Athénien. — Attends un peu. Une réunion de buveurs, une beuverie constituerait-elle, à notre avis, une communauté parmi tant d'autres ?

Mégillos. — Tout à fait.

L'Athénien. — Eh bien ! cette sorte de réunion, l'a-t-on jamais vue se passer dans l'ordre ? Et s'il vous est facile, à l'un et à l'autre, de répondre : « Jamais, absolument », puisque ce n'est pas chez vous une pratique nationale et autorisée par l'usage, j'en ai fréquenté, moi, un grand nombre et en bien des endroits, et de plus, je les ai, à la
e lettre, toutes étudiées ; eh bien ! je peux dire que je n'en ai vu ni entendu citer aucune qui se passât tout à fait dans l'ordre ; sauf quelques détails réguliers, ici ou là, l'ensemble était, je dois le dire, entièrement fautif.

Clinias. — Comment l'entends-tu, étranger ? Parle encore plus clairement. Pour nous, en effet, tu l'as dit, faute d'expérience de ces fêtes, même si nous y assistions, nous ne
640 a saurions peut-être pas reconnaître du premier coup ce qui s'y passe correctement ou non.

par Ast dans son *Lexicon Platonicum*, s'ajouterait à ceux que P. Chantraine a réunis (*Sur l'emploi de* KTHMATA *au sens de « bétail, cheptel »*, in *Revue de Philologie*, 1946, p. 5-11) ; en ce sens, d'origine crétoise, le mot s'applique aujourd'hui en Crète aux chevaux, mulets et ânes, mais à Chio au petit bétail, moutons et chèvres (*ibid.*, p. 6).

ΑΘ. Ἂν δὲ αὖ μήτε ἔχῃ τὴν τέχνην δειλός τε ᾖ;

ΜΕ. Παντάπασίν τινα πονηρὸν λέγεις, καὶ οὐδαμῶς
ἀνδρῶν ἄρχοντα ἀλλά τινων σφόδρα γυναικῶν.

ΑΘ. Τί δ' ἐπαινέτην ἢ ψέκτην κοινωνίας ἡστινοσοῦν ἣ c
πέφυκέν τε ἄρχων εἶναι μετ' ἐκείνου τε ὠφέλιμός ἐστιν, ὁ
δὲ μήτε ἑωρακὼς εἴη ποτ' ὀρθῶς αὐτὴν αὑτῇ κοινωνοῦσαν
μετ' ἄρχοντος, ἀεὶ δὲ ἄναρχον ἢ μετὰ κακῶν ἀρχόντων
συνοῦσαν; οἰόμεθα δή ποτε τοὺς τοιούτους θεωροὺς τῶν
τοιούτων κοινωνιῶν χρηστόν τι ψέξειν ἢ ἐπαινέσεσθαι;

ΜΕ. Πῶς δ' ἄν, μηδέποτέ γε ἰδόντας μηδὲ συγγενομέ-
νους ὀρθῶς γενομένῳ μηδενὶ τῶν τοιούτων κοινωνημάτων; d

ΑΘ. Ἔχε δή· τῶν πολλῶν κοινωνιῶν συμπότας καὶ
συμπόσια θεῖμεν ἂν μίαν τινὰ συνουσίαν εἶναι;

ΜΕ. Καὶ σφόδρα γε.

ΑΘ. Ταύτην οὖν μῶν ὀρθῶς γιγνομένην ἤδη τις πώποτε
ἐθεάσατο; καὶ σφῷν μὲν ἀποκρίνασθαι ῥᾴδιον ὡς οὐδεπώ-
ποτε τὸ παράπαν — οὐ γὰρ ἐπιχώριον ὑμῖν τοῦτο οὐδὲ
νόμιμον — ἐγὼ δὲ ἐντετύχηκά τε πολλαῖς καὶ πολλαχοῦ,
καὶ προσέτι πάσας ὡς ἔπος εἰπεῖν διηρώτηκα, καὶ σχεδὸν
ὅλην μὲν οὐδεμίαν ὀρθῶς γιγνομένην ἑώρακα οὐδὲ ἀκήκοα, e
μόρια δ' εἴ που σμικρὰ καὶ ὀλίγα, τὰ πολλὰ δὲ σύμπανθ' ὡς
εἰπεῖν διημαρτημένα.

ΚΛ. Πῶς δὴ ταῦτα, ὦ ξένε, λέγεις; εἰπὲ ἔτι σαφέστε-
ρον· ἡμεῖς μὲν γάρ, ὅπερ εἶπες, ἀπειρίᾳ τῶν τοιούτων, οὐδὲ
ἐντυγχάνοντες ἂν ἴσως εὐθύς γε γνοῖμεν τό τε ὀρθὸν καὶ 640 a
μὴ γιγνόμενον ἐν αὐτοῖς.

c 1 τί -7 ἄν hab. Eusebius, 12, 33, 2 (609 c-d V.) || 4 ἄναρ⟨χον ἢ μετὰ κακῶν ἀρ⟩χόντων O Eus. et (inclusa i. m.) A^c : ἀναρχόντων A || 5 ξυνοῦσαν AO Eus. : ξυνιοῦσαν K^c || οἰόμεθα A^c (ό ex ώ) Eus. : οἰώμεθα AO || δή A Eus. : ἄν O et s. v. A^2 ἂν δή s. v. O^4 || 6 ἐπαινέσεσθαι AO : ἐπαινεῖσθαι Eus. || 7 μηδὲ A et (δὲ s. v.) O^4 : μήτε O || d 5 μῶν O et (ante μ ras. un. litt.) A : γρ. ὑμῶν i. m. A^cO^2 || 7 ἐπιχώριον (ι s. v.) A^c : ἐπιχωρον A || 8 post πολλαχοῦ eras. in A (cum uno signo) || e 2 δ' εἴ AO : δέ K^c || ὡς εἰπεῖν A Π i. m. O^4 et (ἔπος p. n.) O^c : ὡς ἔπος εἰπεῖν O.

L'Athénien. — C'est bien possible ; mais, d'après mes explications, tâche de t'en instruire. Tu admets bien ceci, que dans toutes les réunions et les associations de quelque nature qu'elles soient il est normal qu'il y ait toujours et partout un chef[1] ?

Clinias. — Naturellement.

L'Athénien. — Mais nous disions tout à l'heure que des combattants doivent avoir à leur tête un brave ?

Clinias. — Évidemment.

L'Athénien. — Or, le brave éprouve moins que le lâche le trouble de la peur.

b Clinias. — C'est également vrai.

L'Athénien. — Et s'il y avait quelque moyen de placer à la tête d'une armée un général absolument inaccessible à la crainte et au trouble, ne ferions-nous pas l'impossible pour y réussir ?

Clinias. — Certainement.

L'Athénien. — Mais en ce moment nous ne parlons pas du futur chef d'une armée en guerre, parmi ces rencontres qui opposeraient ennemis à ennemis, mais de celui qui commandera des amis destinés, dans la paix, à se témoigner mutuellement de la bienveillance.

Clinias. — C'est juste.

c L'Athénien. — Or, si une pareille assemblée se tient dans l'ivresse, elle ne sera pas sans tumulte, n'est-ce pas ?

Clinias. — Non, en effet ; mais tout le contraire, j'imagine.

L'Athénien. — Donc, à ces gens-là aussi, il faut tout d'abord un chef ?

Clinias. — Et comment ! Plus qu'à tout le monde.

L'Athénien. — Faut-il, si c'est possible, leur trouver comme chef un homme d'ordre ?

Clinias. — Naturellement.

L'Athénien. — Il faut probablement aussi qu'il s'entende aux assemblées ; car il doit maintenir l'amitié qui unit les
d membres à ce moment-là, et, pour l'avenir, veiller à ce que la réunion présente la fortifie encore.

Clinias. — Très vrai.

1. Les premiers livres des *Lois* savent retrouver l'allure des petits dialogues socratiques, et le livre V lui-même, long exposé continu, pourrait être transposé en dialogue.

ΑΘ. Εἰκὸς λέγεις· ἀλλ' ἐμοῦ φράζοντος πειρῶ μανθάνειν. Τὸ μὲν γὰρ ἐν πάσαις τε συνόδοις, καὶ κοινωνίαις πράξεων ὡντινωνοῦν, ὡς ὀρθὸν πανταχοῦ ἑκάστοις ἄρχοντα εἶναι, μανθάνεις;

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΑΘ. Καὶ μὴν ἐλέγομεν νυνδὴ μαχομένων ὡς ἀνδρεῖον δεῖ τὸν ἄρχοντ' εἶναι.

ΚΛ. Πῶς δ' οὔ;

ΑΘ. Ὁ μὴν ἀνδρεῖος τῶν δειλῶν ὑπὸ φόβων ἧττον τεθορύβηται.

ΚΛ. Καὶ τοῦτο οὕτως. b

ΑΘ. Εἰ δ' ἦν τις μηχανὴ μηδὲν τὸ παράπαν δεδιότα μηδὲ θορυβούμενον ἐπιστῆσαι στρατοπέδῳ στρατηγόν, ἆρ' οὐ τοῦτ' ἂν παντὶ τρόπῳ ἐπράττομεν;

ΚΛ. Σφόδρα μὲν οὖν.

ΑΘ. Νῦν δέ γε οὐ στρατοπέδου περὶ λέγομεν ἄρξοντος ἐν ἀνδρῶν ὁμιλίαις ἐχθρῶν ἐχθροῖς μετὰ πολέμου, φίλων δ' ἐν εἰρήνῃ πρὸς φίλους κοινωνησόντων φιλοφροσύνης.

ΚΛ. Ὀρθῶς.

ΑΘ. Ἔστιν δέ γε ἡ τοιαύτη συνουσία, εἴπερ ἔσται μετὰ c μέθης, οὐκ ἀθόρυβος. Ἢ γάρ;

ΚΛ. Πῶς γάρ; ἀλλ' οἶμαι πᾶν τοὐναντίον.

ΑΘ. Οὐκοῦν πρῶτον μὲν καὶ τούτοις ἄρχοντος δεῖ;

ΚΛ. Τί μήν; ὡς οὐδενί γε πράγματι.

ΑΘ. Πότερον οὖν ἀθόρυβον, εἰ δυνατὸν εἴη, τὸν τοιοῦτον ἄρχοντα ἐκπορίζεσθαι δεῖ;

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΑΘ. Καὶ μὴν περί γε συνουσίας, ὡς ἔοικεν, αὐτὸν φρόνιμον εἶναι δεῖ· γίγνεται γὰρ φύλαξ τῆς τε ὑπαρχούσης φιλίας αὐτοῖς, καὶ ἔτι πλείονος ἐπιμελητὴς ὅπως ἔσται διὰ d τὴν τότε συνουσίαν.

ΚΛ. Ἀληθέστατα.

640 a 11 τῶν δειλῶν A : τὸν δειλὸν O.

L'Athénien. — C'est donc un homme sobre et sage qu'il faut mettre à la tête de gens ivres, et non le contraire ? Car si à la tête de gens ivres un homme ivre ou jeune et inexpérimenté ne causait pas quelque malheur grave, il aurait bien de la chance.

Clinias. — Il en aurait infiniment.

L'Athénien. — Si donc, alors que ces assemblées se passeraient dans la cité le plus correctement possible, quelqu'un venait à les blâmer, en incriminant l'institution elle-même,
e il aurait peut-être raison dans ses blâmes ; mais s'il vilipende une coutume qu'il voit au comble du dérèglement, il ignore manifestement, tout d'abord, que ce qui se passe là n'est pas la pratique normale ; ensuite, que tout paraîtra mauvais, à se pratiquer dans de telles conditions, loin d'un maître et d'un chef qui jouissent de leur raison[1]. Ne reconnais-tu pas qu'en état d'ivresse un pilote ou tout autre chef
641 a renversent tout, navire, char, armée ou quoi que ce soit qu'ils dirigent ?

Clinias. — Ce que tu viens de dire, étranger, est tout à fait exact ; mais dis-nous, pour passer à la question suivante, quel profit cet usage des beuveries, en admettant qu'on y observât ces règles, pourrait bien nous procurer ? Ainsi, dans l'exemple de tout à l'heure, si une armée trouve de bons généraux, ceux qui les suivent remportent la victoire à la guerre, ce qui n'est pas à dédaigner, et ainsi du reste ;
b mais lorsqu'un banquet aura été bien dirigé, que s'ensuivra-t-il d'appréciable pour les particuliers ou la cité ?

L'Athénien. — Eh quoi ! si un seul enfant ou même un seul chœur ont été formés selon les règles, quel grand avantage, dirions-nous, en résulte-t-il pour la cité[2] ? Et à la question ainsi posée, nous répondrions que s'il s'agit d'un seul, la cité y gagne peu de chose ; mais si l'on demande en général quel profit elle trouve à l'éducation des enfants, nous répondrons sans peine que grâce à une bonne forma-

1. Règle de méthode et de savoir-vivre : aucun objet, aucune institution ne résiste à la critique si on l'observe dans des conditions défavorables ; cf. ci-dessus 639 a, à propos des chèvres.

2. Au lieu d'étudier directement la tempérance, comme il l'a fait *Rép.* IV 430 e et ici pour le courage, Platon la prend sous l'aspect où elle régit la bonne ordonnance des *symposia* : comment organiser ceux-ci de manière à en faire un instrument d'éducation (641 a sv.) ?

ΑΘ. Οὐκοῦν νήφοντά τε καὶ σοφὸν ἄρχοντα μεθυόντων δεῖ καθιστάναι, καὶ μὴ τοὐναντίον; μεθυόντων γὰρ μεθύων καὶ νέος ἄρχων μὴ σοφός, εἰ μὴ κακὸν ἀπεργάσαιτό τι μέγα, πολλῇ χρῷτ' ἂν ἀγαθῇ τύχῃ.

ΚΛ. Παμπόλλῃ μὲν οὖν.

ΑΘ. Οὐκοῦν εἰ μὲν γιγνομένων ὡς δυνατὸν ὀρθότατα τούτων ἐν ταῖς πόλεσι τῶν συνουσιῶν μέμφοιτό τις, ἐπι-
καλῶν αὐτῷ τῷ πράγματι, τάχ' ἂν ὀρθῶς ἴσως μέμφοιτο· εἰ e
δὲ ἁμαρτανόμενον ὡς οἷόν τε μάλιστα ἐπιτήδευμά τις ὁρῶν λοιδορεῖ, πρῶτον μὲν δῆλον ὡς ἀγνοεῖ τοῦτ' αὐτὸ γιγνόμενον οὐκ ὀρθῶς, εἶθ' ὅτι πᾶν τούτῳ τῷ τρόπῳ φανεῖται πονηρόν, δεσπότου τε καὶ ἄρχοντος νήφοντος χωρὶς πραττόμενον. Ἦ οὐ συννοεῖς τοῦθ', ὅτι μεθύων κυβερνήτης καὶ
πᾶς παντὸς ἄρχων ἀνατρέπει πάντα εἴτε πλοῖα εἴτε ἅρματα 641 a
εἴτε στρατόπεδον, εἴθ' ὅ τί ποτ' εἴη τὸ κυβερνώμενον ὑπ' αὐτοῦ;

ΚΛ. Παντάπασιν τοῦτό γε ἀληθὲς εἴρηκας, ὦ ξένε· τοὐπὶ τῷδε δ' ἡμῖν λέγε, τί ποτε, ἂν γίγνηται τοῦτο ὀρθὸν τὸ περὶ τὰς πόσεις νόμιμον, ἀγαθὸν ἂν δράσειεν ἡμᾶς; οἷον, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, εἰ στράτευμα ὀρθῆς ἡγεμονίας τυγχάνοι, νίκη πολέμου τοῖς ἑπομένοις ἂν γίγνοιτο, οὐ
σμικρὸν ἀγαθόν, καὶ τἆλλ' οὕτω· συμποσίου δὲ ὀρθῶς παιδα- b
γωγηθέντος τί μέγα ἰδιώταις ἢ τῇ πόλει γίγνοιτ' ἄν;

ΑΘ. Τί δέ; παιδὸς ἑνὸς ἢ καὶ χοροῦ παιδαγωγηθέντος κατὰ τρόπον ἑνός, τί μέγα τῇ πόλει φαῖμεν ἂν γίγνεσθαι; ἢ τοῦτο οὕτως ἐρωτηθέντες εἴποιμεν ἂν ὡς ἑνὸς μὲν βραχύ τι τῇ πόλει γίγνοιτ' ἂν ὄφελος, εἰ δ' ὅλως ἐρωτᾷς παιδείαν τῶν παιδευθέντων τί μέγα τὴν πόλιν ὀνίνησιν, οὐ χαλεπὸν

e 1 αὐτῷ O[4] (ι i. r. ex ν et ι s. v.) : αὐτῶν AO || 3 λοιδορεῖ AO : λοιδοροῖ K[c] || 6 μεθύων -641 a 3 αὐτοῦ hab. Stobaeus, III, 18, 28 (520, 18-20 H.) || **641 a** 1 εἴτε πλοῖα εἴτε ἅρματα AO : εἴτε πλοῖον εἴτε ἅρμα Stob. || **b** 5 ἢ -**c** 7 ἔσονται hab. Stobaeus, II, 31, 91 (216, 26-217, 9 W.) || εἴποιμεν ἂν AO : εἴπομεν Stob. || βραχύ τι τῇ cj. Bekker : βραχὺ τῇ A Stob. Π i. m. O[4] et (ῇι s. v.) O[2] βραχύ τι OK[c] || 6 ἐρωτᾷς iterat i. m. a[2].

tion ils pourront devenir des braves, que s'ils le deviennent
c ils réussiront partout et de plus vaincront aussi leurs ennemis dans les batailles. Ainsi, l'éducation apporte même la victoire, tandis que la victoire aboutit parfois au manque d'éducation ; plusieurs, en effet, qu'avaient enorgueillis leurs victoires à la guerre, ont été infectés d'une foule d'autres maux par l'orgueil, et il n'y a jamais eu d'éducation « cadméenne », mais il y a eu et il y aura parmi les hommes bien des victoires « à la Cadmos [1] ».

Clinias. — Il nous paraît, étranger, que tu attribues aux
d réunions où l'on boit ensemble une grande portée éducative, si elles se passent correctement.

L'Athénien. — Et combien !

Clinias. — Pourrais-tu maintenant affirmer la vérité de ce que tu viens de dire ?

L'Athénien. — Pour assurer, étranger, qu'il en est vraiment ainsi malgré tant de sceptiques, il faudrait être un dieu ; mais s'il s'agit d'exposer mon sentiment, je ne m'y refuse pas, puisque nous sommes partis aujourd'hui pour nous entretenir de lois et de régimes.

e Clinias. — C'est cela même ; essayons de comprendre ton point de vue sur le présent débat.

L'Athénien. — Eh bien ! c'est ce qu'il faut faire, et appliquer nos efforts, vous à entendre et moi, en m'y efforçant de mon mieux, à exposer la question. Écoutez d'abord ceci. Tous les Grecs ont l'impression que notre cité est amie des discours et grande discoureuse, tandis que Lacédémone et la Crète sont, l'une sobre de discours, l'autre plus soucieuse de l'abondance du sens que de celle des paroles [2] ; je veille donc
642 a à ne pas vous donner l'idée que je parle beaucoup pour peu de chose, en élaborant sur un mince objet, l'ivresse, un développement infini. D'autre part, un exposé de la réglementation que comporte cette pratique ne saurait être clair et complet sans une réglementation de la musique, ni une

1. Le Phénicien (cf. II 663 e et la note) ou Égyptien Cadmos, fondateur légendaire de Thèbes, où il avait semé les dents du dragon et en vit naître des hommes en armes, était l'ancêtre d'Œdipe et de ses fils Étéocle et Polynice ; la victoire que ceux-ci remportèrent l'un sur l'autre leur coûta à tous deux la vie. J'ai calqué, malgré la différence de sens, l'expression courante « victoire à la Pyrrhus ».

2. Dans un de ses poèmes, probablement un chant nuptial, Alcman

εἰπεῖν ὅτι παιδευθέντες μὲν εὖ γίγνοιντ᾽ ἂν ἄνδρες ἀγαθοί, γενόμενοι δὲ τοιοῦτοι τά τε ἄλλα πράττοιεν καλῶς, ἔτι δὲ c κἂν νικῷεν τοὺς πολεμίους μαχόμενοι. Παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ᾽ ἐνίοτε ἀπαιδευσίαν· πολλοὶ γὰρ ὑβριστότεροι διὰ πολέμων νίκας γενόμενοι μυρίων ἄλλων κακῶν δι᾽ ὕβριν ἐνεπλήσθησαν, καὶ παιδεία μὲν οὐδεπώποτε γέγονεν Καδμεία, νῖκαι δὲ ἀνθρώποις πολλαὶ δὴ τοιαῦται γεγόνασίν τε καὶ ἔσονται.

ΚΛ. Δοκεῖς ἡμῖν, ὦ φίλε, τὴν ἐν τοῖς οἴνοις κοινὴν διατριβὴν ὡς εἰς παιδείας μεγάλην μοῖραν τείνουσαν λέγειν, d ἂν ὀρθῶς γίγνηται.

ΑΘ. Τί μήν;

ΚΛ. Ἔχοις ἂν οὖν τὸ μετὰ τοῦτ᾽ εἰπεῖν ὡς ἔστιν τὸ νῦν εἰρημένον ἀληθές;

ΑΘ. Τὸ μὲν ἀληθές, ὦ ξένε, διισχυρίζεσθαι ταῦτα οὕτως ἔχειν, πολλῶν ἀμφισβητούντων, θεοῦ· εἰ δ᾽ ὅπῃ ἐμοὶ φαίνεται δεῖ λέγειν, οὐδεὶς φθόνος, ἐπείπερ ὡρμήκαμέν γε τοὺς λόγους περὶ νόμων καὶ πολιτείας ποιεῖσθαι τὰ νῦν.

ΚΛ. Τοῦτ᾽ αὐτὸ δὴ πειρώμεθα, τὸ σοὶ δοκοῦν περὶ τῶν νῦν ἀμφισβητουμένων καταμαθεῖν. e

ΑΘ. Ἀλλὰ χρὴ ποιεῖν οὕτως, ὑμᾶς τε ἐπὶ τὸ μαθεῖν καὶ ἐμὲ ἐπὶ τὸ δηλῶσαι πειρώμενον ἁμῶς γέ πως, συντεῖναι, τὸν λόγον. Πρῶτον δέ μου ἀκούσατε τὸ τοιόνδε. Τὴν πόλιν ἅπαντες ἡμῶν Ἕλληνες ὑπολαμβάνουσιν ὡς φιλόλογός τέ ἐστι καὶ πολυλόγος, Λακεδαίμονα δὲ καὶ Κρήτην, τὴν μὲν βραχύλογον, τὴν δὲ πολύνοιαν μᾶλλον ἢ πολυλογίαν ἀσκοῦσαν· σκοπῶ δὴ μὴ δόξαν ὑμῖν παράσχωμαι περὶ σμικροῦ 642 a πολλὰ λέγειν, μέθης πέρι, σμικροῦ πράγματος, παμμήκη λόγον ἀνακαθαιρόμενος. Τὸ δὲ ἡ κατὰ φύσιν αὐτοῦ διόρθωσις οὐκ ἂν δύναιτο ἄνευ μουσικῆς ὀρθότητός ποτε σαφὲς

c 1 πράττοιεν AO : ἂν πράττοιεν Stob. || **e** 4 τὴν -7 ἀσκοῦσαν hab. Stobaeus, III, 35, 11 (690, 5-8 H.) || 6 πολυλόγος scripsi (cf. Meillet-Vendryes, § 638) : πολυλογος (sine acc.) Stobaei S πολύλογος AO cum Stobaei M || **642 a** 1 σμικροῦ fec. O[4] (οῦ ex ὰ) : σμικρὰ AO.

réglementation de la musique sans celle de l'éducation tout entière ; et cela demande un long discours. Voyez donc ce que nous devons faire : faut-il maintenant abandonner ces
b questions pour le moment et passer à une autre partie des lois ?

Transition. Sympathie des interlocuteurs pour Athènes.

MÉGILLOS. — Étranger d'Athènes, tu ne sais peut-être pas que notre maison se trouve détenir la proxénie de votre ville. Or, c'est peut-être le cas de tous les enfants, lorsqu'ils apprennent qu'ils sont proxènes d'une cité : dès la jeunesse, chacun de nous autres proxènes se sent pénétré de sympathie pour cette cité-là, qu'il regarde comme une seconde patrie après sa propre ville ; voilà justement ce que je viens d'éprouver. A
c entendre mes petits camarades, lorsque les Lacédémoniens faisaient quelque critique ou quelque éloge des Athéniens, me dire déjà : « Votre cité, Mégillos, nous a fait tel mal ou tel bien », à entendre, dis-je, cela, et à entrer en lice là-dessus chaque fois pour vous défendre contre vos censeurs, j'ai conçu toute sorte de sentiments favorables à votre égard, et maintenant votre dialecte m'est sympathique, et le dicton que beaucoup répètent : « Quand les Athéniens sont bons, au plus haut point ils le sont », me semble des plus vrais ; car seuls ils sont bons sans contrainte, spontanément, par une
d grâce divine[1], en toute vérité et non par feinte. Tu peux donc, avec moi, tenir hardiment tous les propos qu'il te plaira.

CLINIAS. — A coup sûr aussi, étranger, après avoir entendu et accueilli mon opinion, dis hardiment tout ce que tu désires. Car tu le sais probablement, ce pays a vu naître le divin Epiménide, qui était un parent à moi, et qui, venu chez vous dix ans avant les guerres médiques sur l'oracle du
e dieu, fit certains sacrifices que le dieu avait ordonnés et de plus, comme les Athéniens appréhendaient l'invasion des Perses, leur dit que ceux-ci n'arriveraient pas avant dix ans, qu'une fois venus, ils se retireraient sans avoir accompli rien de ce qu'ils espéraient, et après avoir subi plus de

avait donné à un Lacédémonien, sans doute exceptionnellement bavard, le sobriquet de *Pollalégôn* (« grand discoureur »).

1. Sur cette « grâce divine », cf. *Pindare et Platon,* p. 153-154.

οὐδὲ ἱκανὸν ἐν τοῖς λόγοις ἀπολαβεῖν, μουσικὴ δὲ ἄνευ
παιδείας τῆς πάσης οὐκ ἂν αὖ ποτε δύναιτο· ταῦτα δὲ
παμπόλλων ἐστὶν λόγων. Ὁρᾶτε οὖν τί ποιῶμεν· εἰ ταῦτα
μὲν ἐάσαιμεν ἐν τῷ παρόντι, μετεκβαῖμεν δ' εἰς ἕτερόν τινα b
νόμων πέρι λόγον ;

ΜΕ. Ὦ ξένε Ἀθηναῖε, οὐκ οἶσθ' ἴσως ὅτι τυγχάνει
ἡμῶν ἡ ἑστία τῆς πόλεως οὖσα ὑμῶν πρόξενος. Ἴσως μὲν
οὖν καὶ πᾶσιν τοῖς παισίν, ἐπειδὰν ἀκούσωσιν ὅτι τινός
εἰσιν πόλεως πρόξενοι, ταύτῃ τις εὔνοια ἐκ νέων εὐθὺς
ἐνδύεται ἕκαστον ἡμῶν τῶν προξένων τῇ πόλει, ὡς δευτέρᾳ
οὔσῃ πατρίδι μετὰ τὴν αὑτοῦ πόλιν· καὶ δὴ καὶ ἐμοὶ νῦν
ταὐτὸ τοῦτο ἐγγέγονεν. Ἀκούων γὰρ τῶν παίδων εὐθύς, εἴ
τι μέμφοιντο ἢ καὶ ἐπαινοῖεν Λακεδαιμόνιοι Ἀθηναίους, c
ὡς « Ἡ πόλις ὑμῶν, ὦ Μέγιλλε, » ἔφασαν, « ἡμᾶς οὐ
καλῶς ἢ καλῶς ἔρρεξε » — ταῦτα δὴ ἀκούων, καὶ μαχό-
μενος πρὸς αὐτὰ ὑπὲρ ὑμῶν ἀεὶ πρὸς τοὺς τὴν πόλιν εἰς
ψόγον ἄγοντας, πᾶσαν εὔνοιαν ἔσχον, καί μοι νῦν ἥ τε
φωνὴ προσφιλὴς ὑμῶν, τό τε ὑπὸ πολλῶν λεγόμενον, ὡς
ὅσοι Ἀθηναίων εἰσὶν ἀγαθοὶ διαφερόντως εἰσὶν τοιοῦτοι,
δοκεῖ ἀληθέστατα λέγεσθαι· μόνοι γὰρ ἄνευ ἀνάγκης αὐτο-
φυῶς, θείᾳ μοίρᾳ, ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἰσιν ἀγαθοί. d
Θαρρῶν δὴ ἐμοῦ γε ἕνεκα λέγοις ἂν τοσαῦτα ὁπόσα σοι φίλον.

ΚΛ. Καὶ μήν, ὦ ξένε, καὶ τὸν παρ' ἐμοῦ λόγον ἀκούσας
τε καὶ ἀποδεξάμενος, θαρρῶν ὁπόσα βούλει λέγε. Τῇδε γὰρ
ἴσως ἀκήκοας ὡς Ἐπιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν
ἡμῖν οἰκεῖος, ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσιν πρό-
τερον παρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν, θυσίας τε
ἐθύσατό τινας ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλεν, καὶ δὴ καὶ φοβουμένων
τὸν περσικὸν Ἀθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν e
οὐχ ἥξουσιν, ὅταν δὲ ἔλθωσιν, ἀπαλλαγήσονται πράξαντες
οὐδὲν ὧν ἤλπιζον, παθόντες τε ἢ δράσαντες πλείω κακά.

b 9 τῶν παίδων AO : ἐκ παίδων K[c].

dommages qu'ils n'en auraient causé. C'est donc à cette occasion que nos ancêtres se lièrent d'hospitalité avec vous,
643 a et depuis ce temps-là que mes ascendants et moi avons pour vous de la sympathie[1].

Première définition de l'éducation.

L'Athénien. — Vous voilà donc prêts, semble-t-il, à m'entendre ; ma bonne volonté à moi est acquise, ce sont les moyens qui manqueraient ; il faut essayer pourtant. Définissons donc tout d'abord, dans l'intérêt du raisonnement, ce que l'éducation est en fin de compte et quelle en est la portée ; telle doit être en effet, prétendons-nous, la marche de la discussion que nous nous sommes présentement assignée, jusqu'à ce qu'elle arrive au dieu du vin.

Clinias. — Parfaitement, suivons cet ordre, si tu y prends plaisir.

b L'Athénien. — Ainsi donc, si je dis en quoi il faut faire consister l'éducation, voyez si ma définition vous plaît.

Clinias. — Parle.

L'Athénien. — C'est ce que je fais, et je déclare que quiconque veut exceller un jour en quoi que ce soit, doit s'appliquer à cet objet dès l'enfance, en trouvant à la fois son amusement et son occupation dans tout ce qui s'y rapporte. Par exemple, ceux qui veulent devenir un bon agriculteur ou encore un architecte doivent s'amuser soit à bâtir quelqu'une de ces maisons que construisent les enfants, soit
c à travailler la terre, et leur éducateur à tous deux doit fournir à chacun de petits outils qui imitent les vrais ; ils doivent faire l'apprentissage de toutes les sciences dont l'étude préalable leur sera nécessaire, comme le charpentier s'exercer à se servir du mètre ou du cordeau, l'homme de guerre à monter à cheval en jouant et ainsi du reste ; et par l'usage des jeux l'on s'efforcera de tourner les goûts et les désirs des enfants vers le but qu'ils doivent avoir atteint à l'âge adulte. Ainsi, d'après nous, l'essentiel de l'éducation consiste dans la
d formation régulière qui, par le jeu, amènera le mieux possible

1. Les relations de l'Athénien avec Clinias et Mégillos ne sont pas les mêmes. Mégillos lui rend la politesse d'Alcibiade (cf. Thucydide, V 43, 2 et surtout VI 89, 2) : le proxène défendait les nationaux d'une cité étrangère, mais, à la différence de nos consuls, il

Τότ᾽ οὖν ἐξενώθησαν ὑμῖν οἱ πρόγονοι ἡμῶν, καὶ εὔνοιαν ἐκ τόσου ἔγωγε ὑμῖν καὶ οἱ ἡμέτεροι ἔχουσιν γονῆς. 643 a

ΑΘ. Τὰ μὲν τοίνυν ὑμέτερα ἀκούειν, ὡς ἔοικεν, ἕτοιμ᾽ ἂν εἴη· τὰ δ᾽ ἐμὰ βούλεσθαι μὲν ἕτοιμα, δύνασθαι δὲ οὐ πάνυ ῥᾴδια, ὅμως δὲ πειρατέον. Πρῶτον δὴ οὖν πρὸς τὸν λόγον ὁρισώμεθα παιδείαν τί ποτ᾽ ἐστὶν καὶ τίνα δύναμιν ἔχει· διὰ γὰρ ταύτης φαμὲν ἰτέον εἶναι τὸν προκεχειρισμένον ἐν τῷ νῦν λόγον ὑφ᾽ ἡμῶν, μέχριπερ ἂν πρὸς τὸν θεὸν ἀφίκηται.

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν δρῶμεν ταῦτα, εἴπερ σοί γε ἡδύ.

ΑΘ. Λέγοντος τοίνυν ἐμοῦ τί ποτε χρὴ φάναι παιδείαν **b** εἶναι, σκέψασθε ἂν ἀρέσκῃ τὸ λεχθέν.

ΚΛ. Λέγοις ἄν.

ΑΘ. Λέγω δή, καί φημι τὸν ὁτιοῦν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθὺς μελετᾶν δεῖν, παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἑκάστοις προσήκουσιν. Οἷον τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν ἔσεσθαι γεωργὸν ἤ τινα οἰκοδόμον, τὸν μὲν οἰκοδομοῦντά τι τῶν παιδείων οἰκοδομημάτων παίζειν χρή, τὸν δ᾽ αὖ γεωργοῦντα, **c** καὶ ὄργανα ἑκατέρῳ σμικρά, τῶν ἀληθινῶν μιμήματα, παρασκευάζειν τὸν τρέφοντα αὐτῶν ἑκάτερον, καὶ δὴ καὶ τῶν μαθημάτων ὅσα ἀναγκαῖα προμεμαθηκέναι προμανθάνειν, οἷον τέκτονα μετρεῖν ἢ σταθμᾶσθαι καὶ πολεμικὸν ἱππεύειν παίζοντα ἤ τι τῶν τοιούτων ἄλλο ποιοῦντα, καὶ πειρᾶσθαι διὰ τῶν παιδιῶν ἐκεῖσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων, οἷ ἀφικομένους αὐτοὺς δεῖ τέλος ἔχειν. Κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἣ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα ὅτι μάλιστα ἄξει **d**

643 b 4 λέγω -7 προσήκουσιν hab. Stobaeus, II, 31, 110 l (223, 12-15 W.) ; -**d** 3 ἀρετῆς, Eusebius, 12, 17, 1-2 (590 c-d V.) || δή AO Stob. : οὖν Eus. || 5 δεῖν AO : δεῖ Stob. om. Eus. || **c** 1 παιδείων AO : παιδικῶν Eusebii I παιδιῶν Eusebii ON || 4 τῶν -9 ἔχειν hab. Aristides, I, 121 D. (= II, 208, 12-17 K.) || 6 ποιοῦντα AO Arist. Eus. : ποιεῖν cj. Böckh secl. Hermann || 7 παιδιῶν Arist. Eus. : παιδειῶν AO || **d** 1 ὅτι μάλιστα AO Eus.

l'âme de l'enfant à aimer ce en quoi il lui faudra, une fois devenu homme, être aussi achevé que la matière le comporte. Mais, je le répète, voyez si jusqu'ici ma définition vous plaît.

Clinias. — Le contraire se pourrait-il ?

L'Athénien. — Eh bien ! n'allons pas non plus laisser dans le vague ce que nous entendons par éducation. Actuellement, en effet, lorsque nous blâmons ou louons la formation d'un chacun, nous disons que tel d'entre nous est bien élevé, tel
e autre sans éducation, alors que parfois, pour ce qui concerne leur métier d'aubergiste ou d'armateur, même d'autres hommes de cette espèce jouissent d'une éducation parfaite ; mais le présent raisonnement ne saurait être le fait des gens qui se font de l'éducation une pareille idée ; il appelle de ce nom la formation qui, dès l'enfance, entraîne un sujet à la vertu et lui inspire le désir passionné de devenir un citoyen accompli, sachant commander et obéir selon la justice. C'est
644 a cette formation-là que notre raisonnement mettrait à part, me semble-t-il, et à laquelle il voudrait réserver le nom d'éducation, tandis que d'après lui celle qui se propose la richesse ou peut-être la vigueur, ou encore une habileté quelconque en dehors de la sagesse et de la justice n'est que grossière, servile et indigne absolument d'être appelée éducation. Quant à nous, au lieu de disputer ensemble sur les mots, tenons-nous en à la définition qui nous a maintenant agréé, et disons que les hommes élevés comme il faut deviennent ordinairement bons et qu'il ne faut en aucun cas
b mésestimer l'éducation, car elle est à l'origine des plus grands biens qui puissent arriver aux meilleurs des hommes ; et si jamais elle dévie, la redresser si possible, voilà ce que tout homme doit faire sans répit, sa vie durant, selon la mesure de ses forces.

Clinias. — Exactement ; nous sommes d'accord avec toi.

L'Athénien. — Mais, depuis longtemps, nous sommes tombés d'accord que les bons sont ceux qui peuvent se dominer[1] ; les méchants, ceux qui ne le peuvent pas.

appartenait lui-même à celle qu'il habitait. A l'égard de Clinias, il s'agit de liens d'hospitalité contractés par ses ancêtres (c'est-à-dire Epiménide) avec les Athéniens qui les reçurent (peut-être Solon, ancêtre de Platon) ; mais la chronologie est fantaisiste.

1. Cf. 626 e.

τούτου δ δεήσει γενόμενον ἄνδρ᾽ αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς. Ὁρᾶτε οὖν εἰ μέχρι τούτου γε, ὅπερ εἶπον, ἡμῖν ἀρέσκει τὸ λεχθέν.

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΑΘ. Μὴ τοίνυν μηδ᾽ ὃ λέγομεν εἶναι παιδείαν ἀόριστον γένηται. Νῦν γὰρ ὀνειδίζοντες ἐπαινοῦντές θ᾽ ἑκάστων τὰς τροφάς, λέγομεν ὡς τὸν μὲν πεπαιδευμένον ἡμῶν ὄντα τινά, τὸν δὲ ἀπαίδευτον, ἐνίοτε εἴς τε καπηλείας καὶ ναυκληρίας **e** καὶ ἄλλων τοιούτων μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ταῦτα ἡγουμένων, ὡς ἔοικ᾽, εἶναι παιδείαν ὁ νῦν λόγος ἂν εἴη, τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητήν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης. Ταύτην τὴν τροφὴν ἀφορισάμενος ὁ λόγος οὗτος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, **644 a** νῦν βούλοιτ᾽ ἂν μόνην παιδείαν προσαγορεύειν, τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν ἤ τινα πρὸς ἰσχύν, ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινὰ σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης, βάναυσόν τ᾽ εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀξίαν τὸ παράπαν παιδείαν καλεῖσθαι. Ἡμεῖς δὴ μηδὲν ὀνόματι διαφερώμεθ᾽ αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ὁ νυνδὴ λόγος ἡμῖν ὁμολογηθεὶς μενέτω, ὡς οἵ γε ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοὶ γίγνονται, καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν μηδαμοῦ ἀτιμάζειν, ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις **b** ἀνδράσιν παραγιγνόμενον· καὶ εἴ ποτε ἐξέρχεται, δυνατὸν δ᾽ ἐστὶν ἐπανορθοῦσθαι, τοῦτ᾽ ἀεὶ δραστέον διὰ βίου παντὶ κατὰ δύναμιν.

ΚΛ. Ὀρθῶς, καὶ συγχωροῦμεν ἃ λέγεις.

ΑΘ. Καὶ μὴν πάλαι γε συνεχωρήσαμεν ὡς ἀγαθῶν μὲν ὄντων τῶν δυναμένων ἄρχειν αὑτῶν, κακῶν δὲ τῶν μή.

d 3 γε A et s. v. O^4 : om. O || 4 ἡμῖν AO : ὑμῖν cj. L (ὑ i. r.) || 6 μὴ -644 b 4 δύναμιν hab. Eusebius, 12, 18, 1-3 (591 b-d V.) || **e** 1 καπηλείας AO : τὰς καπηλείας Eus. || 2 ἄλλων τοιούτων AO et re vera Eus. || **644 a** 1 ὡς ἐμοὶ A Eus. et γρ. i. m. O^3 (Π superscr. O^4) : ἐξ ὧν O || 6 δὴ AO : δὲ Eus. || **b** 3 παντὶ A Eus. Π i. m. O^4 et (ὶ s. v.) O^4 : παντός O.

Clinias. — C'est très exact.

L'Athénien. — Revenons donc, avec encore plus de clarté,
c sur ce qu'enfin nous entendons par là. Permettez-moi, si je le puis en quelque façon, de vous le faire voir par une image.

Clinias. — Parle seulement.

L'Athénien. — Voici. Devons-nous regarder chacun d'entre nous individuellement comme constituant un tout ?

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Et comme ayant en soi deux conseillers opposés et aveugles, que nous appelons plaisir et douleur[1] ?

Clinias. — C'est un fait.

L'Athénien. — Et, outre ces deux sentiments, des opinions sur l'avenir qui portent le nom commun d'attente, mais le nom particulier de crainte, s'il s'agit de l'attente
d d'une douleur ; de confiance, s'il s'agit de l'attente contraire ; et par-dessus tout cela il existe un jugement sur la bonté ou la perversité de ces sentiments qui, une fois érigé en croyance publique de la cité, s'appelle une loi.

Clinias. — J'ai grand peine à te suivre, mais continue comme si je te suivais.

Mégillos. — Moi aussi, je suis dans le même cas.

L'Athénien. — Faisons donc là-dessus les considérations que voici. Représentons-nous chacun des êtres vivants que nous sommes, comme une marionnette fabriquée par les dieux[2] ; était-ce amusement de leur part, était-ce dans un but sérieux, cela, nous ne pouvons le savoir ; ce que nous
e savons, c'est que ces affections qui sont en nous comme des tendons ou des ficelles nous tirent et, opposées qu'elles sont, nous entraînent en sens inverse l'une de l'autre vers des actions contraires, sur la ligne de partage entre la vertu et le vice. Il faut, déclare le raisonnement, que chacun obéisse constamment à une seule des tractions et ne la lâche en aucune circonstance, en résistant à la traction des

1. Depuis 633 d, Platon a engagé la lutte contre le plaisir ; sur toute la conception des *Lois*, cf. J. Ferber, « Der Lustbegriff in Platons Gesetzen » (*N. J. f. kl. Alt.*, XXXI, 1913, p. 338-349). Les « conseillers aveugles » étaient dans le *Timée* (69 d 3) la témérité et la peur, distinguées un peu plus loin (644 d).

2. Cf. VIII 803 c 4, l'homme « jouet » des dieux.

ΚΛ. Λέγεις ὀρθότατα.

ΑΘ. Σαφέστερον ἔτι τοίνυν ἀναλάβωμεν τοῦτ' αὐτὸ ὅ τί
ποτε λέγομεν. Καί μοι δι' εἰκόνος ἀποδέξασθε ἐάν πως c
δυνατὸς ὑμῖν γένωμαι δηλῶσαι τὸ τοιοῦτον.

ΚΛ. Λέγε μόνον.

ΑΘ. Οὐκοῦν ἕνα μὲν ἡμῶν ἕκαστον αὐτὸν τιθῶμεν ;

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὑτῷ συμβούλω ἐναντίω τε
καὶ ἄφρονε, ὣ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην ;

ΚΛ. Ἔστι ταῦτα.

ΑΘ. Πρὸς δὲ τούτοιν ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν
κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δέ, φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης
ἐλπίς, θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου· ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις d
λογισμὸς ὅ τί ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χεῖρον, ὃς γενόμενος
δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται.

ΚΛ. Μόγις μέν πως ἐφέπομαι, λέγε μὴν τὸ μετὰ ταῦτα
ὡς ἑπομένου.

ΜΕ. Καὶ ἐν ἐμοὶ μὴν ταὐτὸ τοῦτο πάθος ἔνι.

ΑΘ. Περὶ δὴ τούτων διανοηθῶμεν οὑτωσί. Θαῦμα μὲν
ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζῴων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον
ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινι συνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό
γε γιγνώσκομεν, τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν e
οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσίν τε ἡμᾶς καὶ
ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντίαι οὖσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις,
οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται. Μιᾷ γάρ φησιν ὁ
λόγος δεῖν τῶν ἕλξεων συνεπόμενον ἀεὶ καὶ μηδαμῇ ἀπολει-
πόμενον ἐκείνης, ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις ἕκαστον,

c 4 οὐκοῦν -d 3 ἐπωνόμασται hab. Eusebius, 12, 27, 3 (600 c-d V.) || αὐτὸν A Eus. : αὐτῶν O || d 2 αὐτῶν AO : αὐτῷ Eusebii IO αὐτὸ Eusebii N || 8 ἡγησώμεθα AO : ἡγησόμεθα O^{4} (ο s. v.) et II i. m. O^{4} || e 1 τόδε -645 c 1 εἴη hab. Eusebius, 12, 27, 4-5 (600 d-601 b V.) ; -645 a 1 ἀγωγὴν Theodoretus, 5, 30 (131, 2-9 R.) || 3 ἀνθέλκουσιν K^{c} Eus. Theod. : ἀνθέλκουσαι A (λ i. r.) et O || 5 ἕλξεων A (λ i. r.) et O Eus. Theod. || ξυνεπόμενον A Eus. Theod. et (π s. v.) O^{2} : ξυνεχόμενον O || 6 νεύροις AO : μέτροις Eus. μετρίοις Theodoreti K.

645 a autres nerfs ; celle-là, c'est la commande d'or, la sainte commande de la raison que l'on nomme loi commune de la cité et qui, tandis que les autres sont de fer, raides et semblables à des modèles de toute sorte, est souple parce qu'elle est d'or[1]. On doit donc toujours coopérer à la belle traction de la loi ; car si la raison a la beauté pour elle, sa douceur n'use pas de contrainte, et sa traction a besoin d'auxiliaires pour qu'en nous la race d'or triomphe des autres races. De
b la sorte, le mythe de la vertu qui nous a comparés à des marionnettes sera sauf, l'expression « être supérieur ou inférieur à soi-même » aura d'une certaine façon un sens plus clair[2], et l'on verra mieux que la cité et l'individu doivent, l'un se faire en lui-même une idée juste de ces tractions et régler là-dessus sa vie ; la cité, elle, ériger en loi l'idée qu'elle aura reçue soit de quelqu'un des dieux soit de cet homme éclairé, pour son comportement intérieur et ses
c relations avec les autres États. Nous aurons ainsi délimité plus nettement le vice et la vertu ; et ce sujet une fois élucidé, on verra peut-être plus clair dans l'éducation et les autres pratiques, en particulier dans la question du temps accordé aux banquets, que l'on croirait traitée avec une abondance de détails excessive pour une piètre matière, mais qui pourrait bien ne pas s'avérer indigne de cette abondance.

Clinias. — C'est bien parler. Achevons tout ce qui dans l'entretien actuel[3] en vaut la peine.

d L'Athénien. — Alors, dis-moi : si nous enivrons cette marionnette, quel effet y produisons-nous donc ?

Clinias. — Quel est ton but en posant cette nouvelle question ?

L'Athénien. — Aucun but encore, mais, à parler en général, une fois en cet état, que devient-elle ? Je vais tâcher

1. L'opposition entre l'or et le fer est celle qu'à la suite des *Travaux* d'Hésiode (v. 109 sv.) le mythe du l. III de la *République* (415 a) avait établie entre les races ; d'où l'allusion de la phrase suivante à la race d'or.

2. Cf. un peu plus haut 644 b, et toute la discussion au début du l. I (626 e-627 c).

3. En reprenant dans un sens différent le mot que l'Athénien appliquait aux banquets (c 4), Clinias souligne l'intérêt de ceux-ci.

ταύτην δ' εἶναι τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν, 645 a τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην, ἄλλας δὲ σκληρὰς καὶ σιδηρᾶς, τὴν δὲ μαλακὴν ἅτε χρυσῆν οὖσαν, τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς εἴδεσιν ὁμοίας. Δεῖν δὴ τῇ καλλίστῃ ἀγωγῇ τῇ τοῦ νόμου ἀεὶ συλλαμβάνειν· ἅτε γὰρ τοῦ λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πρᾴου δὲ καὶ οὐ βιαίου, δεῖσθαι ὑπηρετῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγήν, ὅπως ἂν ἡμῖν τὸ χρυσοῦν γένος νικᾷ τὰ ἄλλα γένη. Καὶ οὕτω δὴ περὶ θαυμάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ b μῦθος ἀρετῆς σεσωσμένος ἂν εἴη, καὶ τὸ κρείττω ἑαυτοῦ καὶ ἥττω εἶναι τρόπον τινὰ φανερὸν ἂν γίγνοιτο μᾶλλον ὃ νοεῖ, καὶ ὅτι πόλιν καὶ ἰδιώτην, τὸν μὲν λόγον ἀληθῆ λαβόντα ἐν ἑαυτῷ περὶ τῶν ἕλξεων τούτων, τούτῳ ἑπόμενον δεῖ ζῆν, πόλιν δὲ ἢ παρὰ θεῶν τινος ἢ παρὰ τούτου τοῦ γνόντος ταῦτα λόγον παραλαβοῦσαν, νόμον θεμένην, αὑτῇ τε ὁμιλεῖν καὶ ταῖς ἄλλαις πόλεσιν. Οὕτω καὶ κακία δὴ καὶ ἀρετὴ σαφέστερον ἡμῖν διηρθρωμένον ἂν εἴη· ἐνεργεστέρου δ' c αὐτοῦ γενομένου καὶ παιδεία καὶ τἆλλα ἐπιτηδεύματα ἴσως ἔσται μᾶλλον καταφανῆ, καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν τοῖς οἴνοις διατριβῆς, ὃ δοξασθείη μὲν ἂν εἶναι φαύλου πέρι μῆκος πολὺ λόγων περιττὸν εἰρημένον, φανείη δὲ τάχ' ἂν ἴσως τοῦ μήκους γ' αὐτῶν οὐκ ἀπάξιον.

ΚΛ. Εὖ λέγεις, καὶ περαίνωμεν ὅτιπερ ἂν τῆς γε νῦν διατριβῆς ἄξιον γίγνηται.

ΑΘ. Λέγε δή· προσφέροντες τῷ θαύματι τούτῳ τὴν d μέθην, ποῖόν τί ποτε αὐτὸ ἀπεργαζόμεθα;

ΚΛ. Πρὸς τί δὲ σκοπούμενος αὐτὸ ἐπανερωτᾷς;

ΑΘ. Οὐδέν πω πρὸς ὅ τι, τοῦτο δὲ ὅλως κοινωνῆσαν τούτῳ ποῖόν τι συμπίπτει γίγνεσθαι. Ἔτι δὲ σαφέστερον ὃ

645 a 5 τῇ AO : om. Eus. || 6 μὲν ὄντος AO : μένοντος Eus. || δὲ AO : τε Eus. || βιαίου A (sed post βιαίου eras. cum nov. sign.) et O Eus. : βεβαίου ἁ. i. m. O⁴ || 7 ἡμῖν AO : ἐν ἡμῖν Eus. || **b** 1 ὁ AO : om. Eus. || 1-2 inter ὁ et μῦθος ras. un. litt. in A (cum uno signo) || 2 σεσωσμένος AO Eus. || 3 γίγνοιτο AO : γένοιτο Eus || 5 τούτων AO : om. Eus. || 6 τούτου τοῦ AO : αὐτοῦ τούτου Eus. || 8 καὶ post οὕτω AO : om. Eus.

de formuler plus clairement ce que je veux dire. Ma question est celle-ci : est-ce que la boisson excite et rend plus vifs les plaisirs, les peines, la colère, l'amour ?

CLINIAS. — Certes, et grandement.

e L'ATHÉNIEN. — Et les sensations, les réminiscences, les opinions, les idées ? Les rend-elles aussi plus vives ? Ou plutôt celles-ci ne désertent-elles pas complètement celui qui se sature d'ivresse ?

CLINIAS. — Oui, elles le désertent complètement.

L'ATHÉNIEN. — Et il en vient au même point, pour l'état de son âme, que lorsqu'il était petit enfant ?

CLINIAS. — Sans doute.

L'ATHÉNIEN. — C'est donc alors qu'il sera le moins en possession de soi ?

646 a CLINIAS. — Le moins.

L'ATHÉNIEN. — Et un tel état pour un homme, disons-nous, n'est-il pas le pire de tous ?

CLINIAS. — De beaucoup.

L'ATHÉNIEN. — Ce n'est donc pas seulement, paraît-il, le vieillard qui peut être deux fois enfant ; c'est aussi l'homme ivre ?

CLINIAS. — Excellente remarque, étranger.

L'ATHÉNIEN. — Y a-t-il un discours qui puisse tenter de nous persuader qu'il faut goûter de cette pratique, au lieu de la fuir de toutes nos forces ?

CLINIAS. — Il paraît qu'il y en a un ; c'est du moins ta prétention, et tu étais disposé tout à l'heure à le tenir [1].

b L'ATHÉNIEN. — Vraiment, ta mémoire est fidèle ; et maintenant encore j'y suis disposé, puisque vous avez déclaré tous les deux que vous consentiriez de bon cœur à m'entendre.

CLINIAS. — Et comment ne t'entendrions-nous pas, ne fût-ce que pour cet étrange paradoxe qui veut qu'un homme doive, à l'occasion, se jeter délibérément dans le comble de la misère [2] ?

1. Retour à l'usage du vin, contre lequel il faut s'aguerrir. Cf. 633 d sv., où l'Athénien reprochait si fort aux législations crétoise et lacédémonienne de ne pas armer la jeunesse contre le plaisir ; 641 a sv., où la question a été posée de la valeur éducative des banquets.

2. Paradoxe ? Mais tout recours à la médecine a quelque chose de paradoxal. Or, le vin va être présenté comme un médicament.

βούλομαι πειράσομαι φράζειν. Ἐρωτῶ γὰρ τὸ τοιόνδε· ἆρα σφοδροτέρας τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ θυμοὺς καὶ ἔρωτας ἡ τῶν οἴνων πόσις ἐπιτείνει ;

ΚΛ. Πολύ γε.

ΑΘ. Τί δ' αὖ τὰς αἰσθήσεις καὶ μνήμας καὶ δόξας καὶ e
φρονήσεις ; πότερον ὡσαύτως σφοδροτέρας ; ἢ πάμπαν ἀπολείπει ταῦτα αὐτόν, ἂν κατακορής τις τῇ μέθῃ γίγνηται ;

ΚΛ. Ναί, πάμπαν ἀπολείπει.

ΑΘ. Οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἀφικνεῖται τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν τῇ τότε ὅτε νέος ἦν παῖς ;

ΚΛ. Τί μήν ;

ΑΘ. Ἥκιστα δὴ τότ' ἂν αὐτὸς αὑτοῦ γίγνοιτο ἐγκρατής.

ΚΛ. Ἥκιστα. 646 a

ΑΘ. Ἆρ' οὖν πονηρότατος, φαμέν, ὁ τοιοῦτος ;

ΚΛ. Πολύ γε.

ΑΘ. Οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρων δὶς παῖς γίγνοιτ' ἄν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθείς.

ΚΛ. Ἄριστα εἶπες, ὦ ξένε.

ΑΘ. Τούτου δὴ τοῦ ἐπιτηδεύματος ἔσθ' ὅστις λόγος ἐπιχειρήσει πείθειν ἡμᾶς ὡς χρὴ γεύεσθαι καὶ μὴ φεύγειν παντὶ σθένει κατὰ τὸ δυνατόν ;

ΚΛ. Ἔοικ' εἶναι· σὺ γοῦν φῂς καὶ ἕτοιμος ἦσθα νυνδὴ λέγειν.

ΑΘ. Ἀληθῆ μέντοι μνημονεύεις· καὶ νῦν γ' εἴμ' ἕτοιμος, b
ἐπειδήπερ σφώ γε ἐθελήσειν προθύμως ἔφατον ἀκούειν.

ΚΛ. Πῶς δ' οὐκ ἀκουσόμεθα ; Κἂν εἰ μηδενὸς ἄλλου χάριν, ἀλλὰ τοῦ θαυμαστοῦ τε καὶ ἀτόπου, εἰ δεῖ ἑκόντα ποτὲ ἄνθρωπον εἰς ἅπασαν φαυλότητα ἑαυτὸν ἐμβάλλειν.

e 4 ναί O : om. A et alii sec. O^4 i. m. (τὸ ναὶ ἐν ἄλλοις οὐ κεῖται) || 7 τί μήν -8 ἐγκρατής O et i. m. A^2 : om. A || **646 a** 4 οὐ -5 μεθυσθείς hab. Stobaeus, III, 18, 29 (521, 2-3 H.) ; ἄρ' -5 ἄν Clemens, *Strom.*, VI, 2, 19, 8 (II, 438, 10-11 S.) || ἄρ' AO Clem. : om. Stob. || γίγνοιτ' AO Stob. : γένοιτ' Clem. || **b** 3 ἀκουσόμεθα O et (o i. r. ex ω) A^2 : ἀκουσώμεθα A || 4 δεῖ A (εῖ i. r.) et O.

L'Athénien. — De la misère morale, veux-tu dire ; n'est-ce pas ?

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Et le mal physique, ami ? maigreur, lai-
c deur ou infirmité ? Ne serions-nous pas étonnés qu'il pût s'y porter librement ?

Clinias. — Évidemment.

L'Athénien. — Eh quoi ! ceux qui vont d'eux-mêmes à l'hôpital pour prendre des drogues ignorent-ils, à notre avis, que bientôt après et plusieurs jours durant ils auront le corps en un tel état que s'ils devaient toujours rester ainsi ils n'accepteraient pas de vivre [1] ? Et ceux qui s'en vont peiner aux exercices du gymnase, ne savons-nous pas dans quelle faiblesse ils en sortent [2] ?

Clinias. — Nous savons tout cela.

L'Athénien. — Et qu'ils y viennent de bon cœur en vue de l'avantage qu'ils en retireront ?

d Clinias. — Parfaitement.

L'Athénien. — Mais ne faut-il pas tenir le même raisonnement à propos des autres occupations ?

Clinias. — Tout à fait.

L'Athénien. — Il faut donc penser la même chose de la boisson, si l'on peut légitimement la ranger dans cette catégorie.

Clinias. — Naturellement.

L'Athénien. — Par conséquent, si nous la voyons présenter des avantages égaux à ceux que l'entraînement procure au corps, elle l'emporte au départ sur l'entraînement, du fait qu'elle est sans souffrance et que l'autre ne l'est pas.

e Clinias. — Tu as raison, mais je serais surpris que nous pussions y découvrir pareil mérite.

L'Athénien. — C'est précisément, semble-t-il, ce qu'il nous faut maintenant essayer de montrer. Dis-moi : pouvons-nous distinguer deux sortes de crainte vraiment opposées ?

Clinias. — Lesquelles ?

1. Sur ces hôpitaux, dispensaires ou cliniques, cf. *Rép.* III 405 a 2 et la note d'E. Chambry (t. VI, p. 121, n. 2).

2. Le gymnase faisait partie de la méthode d'Hérodicos de Sélymbrie, à laquelle Socrate fait allusion dans la *République* (III 406 a).

ΑΘ. Ψυχῆς λέγεις· ἦ γάρ ;

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Τί δέ ; σώματος, ὦ ἑταῖρε, εἰς πονηρίαν, λεπτότητά τε καὶ αἶσχος καὶ ἀδυναμίαν, θαυμάζοιμεν ἂν εἴ ποτέ τις ἑκὼν ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ἀφικνεῖται ; c

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ ;

ΑΘ. Τί οὖν ; τοὺς εἰς τὰ ἰατρεῖα αὐτοὺς βαδίζοντας ἐπὶ φαρμακοποσίᾳ ἀγνοεῖν οἰόμεθα ὅτι μετ᾽ ὀλίγον ὕστερον καὶ ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἕξουσιν τοιοῦτον τὸ σῶμα, οἷον εἰ διὰ τέλους ἔχειν μέλλοιεν, ζῆν οὐκ ἂν δέξαιντο ; Ἢ τοὺς ἐπὶ τὰ γυμνάσια καὶ πόνους ἰόντας οὐκ ἴσμεν ὡς ἀσθενεῖς εἰς τὸ παραχρῆμα γίγνονται ;

ΚΛ. Πάντα ταῦτα ἴσμεν.

ΑΘ. Καὶ ὅτι τῆς μετὰ ταῦτα ὠφελίας ἕνεκα ἑκόντες πορεύονται ;

ΚΛ. Κάλλιστα. d

ΑΘ. Οὐκοῦν χρὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων πέρι διανοεῖσθαι τὸν αὐτὸν τρόπον ;

ΚΛ. Πάνυ γε.

ΑΘ. Καὶ τῆς περὶ τὸν οἶνον ἄρα διατριβῆς ὡσαύτως διανοητέον, εἴπερ ἔνι τοῦτο ἐν τούτοις ὀρθῶς διανοηθῆναι.

ΚΛ. Πῶς δ᾽ οὔ ;

ΑΘ. Ἂν ἄρα τινὰ ἡμῖν ὠφελίαν ἔχουσα φαίνηται μηδὲν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἐλάττω, τῇ γε ἀρχῇ τὴν σωμασκίαν νικᾷ τῷ τὴν μὲν μετ᾽ ἀλγηδόνων εἶναι, τὴν δὲ μή.

ΚΛ. Ὀρθῶς λέγεις, θαυμάζοιμι δ᾽ ἂν εἴ τι δυναίμεθα e τοιοῦτον ἐν αὐτῷ καταμαθεῖν.

ΑΘ. Τοῦτ᾽ αὐτὸ δὴ νῦν, ὡς ἔοικ᾽, ἡμῖν ἤδη πειρατέον φράζειν. Καί μοι λέγε· δύο φόβων εἴδη σχεδὸν ἐναντία δυνάμεθα κατανοῆσαι ;

ΚΛ. Ποῖα δή ;

c 4 φαρμακοποσίᾳ O et (ι s. v.) A² : φαρμακοποσίαν A || 10 ὠφελίας AO : ὠφελείας (ει ex ι) A²O² || **d** 8 ὠφελίαν AO^c : ὠφέλειαν a ὠφέλιαν O.

L'Athénien. — Celles-ci : nous craignons, je pense, les maux, lorsque nous les entrevoyons.

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Et nous craignons souvent l'opinion, quand nous estimons qu'on nous juge pervers de faire ou dire
647 a quelque chose qui n'est pas beau ; et cette crainte, tout le monde avec nous, je pense, l'appelle honte.

Clinias. — Certes.

L'Athénien. — Voilà donc les deux craintes que je voulais dire ; et la seconde est l'ennemie des souffrances et des autres objets de crainte, mais elle l'est aussi de la plupart des plaisirs et des plus grands.

Clinias. — Tu dis très juste.

L'Athénien. — N'est-il pas vrai qu'un législateur et tout homme digne de ce nom tiennent cette crainte dans la plus grande estime et, de même qu'ils l'appellent pudeur, ils donnent à l'audace qui lui est opposée le nom d'impudence,
b en jugeant celle-ci le pire mal dans la vie privée et dans la vie publique ?

Clinias. — Tu as raison.

L'Athénien. — Or, cette crainte nous préserve en général de beaucoup de maux considérables, et, à tout prendre, rien ne nous assure aussi décidément la victoire à la guerre et la vie sauve ; car tels sont les deux agents de la victoire, la hardiesse devant l'ennemi et la crainte d'une male honte en présence de nos amis.

Clinias. — C'est cela.

L'Athénien. — Chacun de nous doit donc devenir à la fois
c sans crainte et craintif ; et pourquoi il doit être l'un et l'autre, nous l'avons expliqué.

Clinias. — Tout à fait.

L'Athénien. — Mais quand nous voulons enlever à un homme plusieurs espèces de crainte, nous le conduisons, avec l'aide de la loi, dans une occasion de crainte pour obtenir ce résultat[1].

Clinias. — Apparemment.

L'Athénien. — Et quand nous essayons de lui inspirer

1. Cf. ci-après 648 b 7 et *Rép.* III 413 d 8-11 : « de même qu'on mène les poulains dans le bruit et le vacarme pour voir s'ils sont peureux, (il faut) transporter nos guerriers, quand ils sont jeunes,

ΑΘ. Τὰ τοιάδε· φοβούμεθα μέν που τὰ κακά, προσδοκῶντες γενήσεσθαι.

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Φοβούμεθα δέ γε πολλάκις δόξαν, ἡγούμενοι δοξάζεσθαι κακοί, πράττοντες ἢ λέγοντές τι τῶν μὴ καλῶν· ὃν δὴ καὶ καλοῦμεν τὸν φόβον ἡμεῖς γε, οἶμαι δὲ καὶ πάντες, **647 a** αἰσχύνην.

ΚΛ. Τί δ᾽ οὔ;

ΑΘ. Τούτους δὴ δύο ἔλεγον φόβους· ὧν ὁ ἕτερος ἐναντίος μὲν ταῖς ἀλγηδόσιν καὶ τοῖς ἄλλοις φόβοις, ἐναντίος δ᾽ ἐστὶ ταῖς πλείσταις καὶ μεγίσταις ἡδοναῖς.

ΚΛ. Ὀρθότατα λέγεις.

ΑΘ. Ἆρ᾽ οὖν οὐ καὶ νομοθέτης, καὶ πᾶς οὗ καὶ σμικρὸν ὄφελος, τοῦτον τὸν φόβον ἐν τιμῇ μεγίστῃ σέβει, καὶ καλῶν αἰδῶ, τὸ τούτῳ θάρρος ἐναντίον ἀναίδειάν τε προσαγορεύει καὶ μέγιστον κακὸν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ πᾶσι νενόμικεν; **b**

ΚΛ. Ὀρθῶς λέγεις.

ΑΘ. Οὐκοῦν τά τ᾽ ἄλλα πολλὰ καὶ μεγάλα ὁ φόβος ἡμᾶς οὗτος σῴζει, καὶ τὴν ἐν τῷ πολέμῳ νίκην καὶ σωτηρίαν ἓν πρὸς ἓν οὐδὲν οὕτως σφόδρα ἡμῖν ἀπεργάζεται; δύο γὰρ οὖν ἐστὸν τὰ τὴν νίκην ἀπεργαζόμενα, θάρρος μὲν πολεμίων, φίλων δὲ φόβος αἰσχύνης πέρι κακῆς.

ΚΛ. Ἔστι ταῦτα.

ΑΘ. Ἄφοβον ἡμῶν ἄρα δεῖ γίγνεσθαι καὶ φοβερὸν ἕκαστον· ὧν δ᾽ ἑκάτερον ἕνεκα, διῃρήμεθα. **c**

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΑΘ. Καὶ μὴν ἄφοβόν γε ἕκαστον βουληθέντες ποιεῖν φόβων πολλῶν τινων, εἰς φόβον ἄγοντες αὐτὸν μετὰ νόμου, τοιοῦτον ἀπεργαζόμεθα.

ΚΛ. Φαινόμεθα.

ΑΘ. Τί δ᾽ ὅταν ἐπιχειρῶμέν τινα φοβερὸν ποιεῖν μετὰ

647 a 8 οὐ καὶ cj. Ast : οὐκ ἂν AO || 10 τούτῳ A Π i. m. O⁴ et (ι s. v.) O⁴ : τούτων A² (ν ut vid. s. v.) cum O et var. lect. (ν supra ι) Π i. m. O⁴.

une crainte fondée sur la justice ? Ne le mettons-nous pas aux prises avec l'impudence, pour l'entraîner contre elle et l'obliger à sortir vainqueur de la lutte contre ses passions ? Ou bien serait-il vrai que dans le cas de la lâcheté qu'il porte
d en lui, c'est par la lutte contre elle et la victoire qu'il doit se rendre parfait sous le rapport du courage, tandis que sans l'épreuve et l'entraînement de ces combats, l'homme le mieux doué ne sera jamais, sans doute, que la moitié de lui-même en fait de vertu ; mais que la tempérance parfaite, elle, s'acquerra sans avoir soutenu la lutte contre tant de plaisirs et de désirs qui nous poussent à l'impudence et à l'injustice, ni remporté la victoire grâce à la raison, à l'exercice, à l'art, soit dans les jeux, soit dans l'action, et malgré l'ignorance de toutes ces impressions [1] ?

Clinias. — Cela n'aurait pas le sens commun.

e L'Athénien. — Eh bien ! y a-t-il un dieu qui ait donné aux hommes une drogue pour produire la crainte, de façon que plus quelqu'un consentira à en boire, plus il croie à chaque dose qu'il sombre dans le malheur, plus il craigne tout ce qui lui arrive et peut lui arriver, et que finalement
648 a le plus courageux des hommes en vienne à tout redouter mais qu'une fois réveillé de sa torpeur et délivré du breuvage il redevienne aussitôt lui-même ?

Clinias. — Et quelle est, étranger, la boisson de ce genre que nous pourrions prétendre avoir trouvée parmi les hommes ?

L'Athénien. — Aucune. Admettons pourtant qu'il s'en soit trouvé une en quelque endroit, y a-t-il un usage que le législateur pourrait en faire afin de donner du courage ? Nous pourrions fort bien, par exemple, lui tenir à ce propos le langage que voici : « Voyons, législateur, que ce soit pour la Crète ou pour tout autre pays que tu légifères, est-il vrai
b que tu voudrais d'abord un moyen d'éprouver les citoyens en matière de courage et de lâcheté ? »

Clinias. — N'importe qui, je suppose, dirait évidemment que oui.

au milieu d'objets effrayants, puis les relancer dans les plaisirs ».

1. Cette longue phrase interrogative est un exemple notable d'argument par contraste, ou, si l'on veut, de raisonnement *a fortiori*, où la particule ἄρα, d'ordinaire dans le second membre (comme ici),

δίκης ; ἆρ᾽ οὐκ ἀναισχυντίᾳ συμβάλλοντας αὐτὸν καὶ προσγυμνάζοντας νικᾶν δεῖ ποιεῖν διαμαχόμενον αὐτοῦ ταῖς ἡδοναῖς ; ἢ τῇ μὲν δειλίᾳ τῇ ἐν αὐτῷ προσμαχόμενον καὶ νικῶντα αὐτὴν δεῖ τέλεον οὕτω γίγνεσθαι πρὸς ἀνδρείαν, d ἄπειρος δὲ δήπου καὶ ἀγύμναστος ὢν τῶν τοιούτων ἀγώνων ὁστισοῦν οὐδ᾽ ἂν ἥμισυς ἑαυτοῦ γένοιτο πρὸς ἀρετήν, σώφρων δὲ ἄρα τελέως ἔσται μὴ πολλαῖς ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις προτρεπούσαις ἀναισχυντεῖν καὶ ἀδικεῖν διαμεμαχημένος καὶ νενικηκὼς μετὰ λόγου καὶ ἔργου καὶ τέχνης ἔν τε παιδιαῖς καὶ ἐν σπουδαῖς, ἀλλ᾽ ἀπαθὴς ὢν πάντων τῶν τοιούτων ;

ΚΛ. Οὔκουν τόν γ᾽ εἰκότα λόγον ἂν ἔχοι.

ΑΘ. Τί οὖν ; φόβου φάρμακον ἔσθ᾽ ὅστις θεὸς ἔδωκεν e ἀνθρώποις, ὥστε ὁπόσῳ πλέον ἂν ἐθέλῃ τις πίνειν αὐτοῦ, τοσούτῳ μᾶλλον αὑτὸν νομίζειν καθ᾽ ἑκάστην πόσιν δυστυχῆ γίγνεσθαι, καὶ φοβεῖσθαι τὰ παρόντα καὶ τὰ μέλλοντα αὑτῷ πάντα, καὶ τελευτῶντα εἰς πᾶν δέος ἰέναι τὸν ἀνδρειότατον 648 a ἀνθρώπων, ἐκκοιμηθέντα δὲ καὶ τοῦ πώματος ἀπαλλαγέντα πάλιν ἑκάστοτε τὸν αὐτὸν γίγνεσθαι ;

ΚΛ. Καὶ τί τοιοῦτον φαῖμεν ἄν, ὦ ξένε, ἐν ἀνθρώποις γεγονέναι πῶμα ;

ΑΘ. Οὐδέν· εἰ δ᾽ οὖν ἐγένετό ποθεν, ἔσθ᾽ ὅ τι πρὸς ἀνδρείαν ἦν ἂν νομοθέτῃ χρήσιμον ; οἷον τὸ τοιόνδε περὶ αὐτοῦ καὶ μάλα εἴχομεν ἂν αὐτῷ διαλέγεσθαι· Φέρε, ὦ νομοθέτα, εἴτε Κρησὶν εἴθ᾽ οἱστισινοῦν νομοθετεῖς, πρῶτον μὲν τῶν πολιτῶν ἆρ᾽ ἂν δέξαιο βάσανον δυνατὸς εἶναι b λαμβάνειν ἀνδρείας τε πέρι καὶ δειλίας ;

ΚΛ. Φαίη που πᾶς ἂν δῆλον ὅτι.

c 10 ἢ AO : ῇ ά. i. m. O^4 (οὐκ εὖ) || δειλίᾳ γρ. i. m. A^2O^3 et ειλίαι v. l. O^4 : διαίτῃ A (ιαίτῃ i. r.) et O (i. m. O^4 ά. ῇ τῇ μὲν διαίτηι· ἀπ᾽ ὀρθώσεως : οὐκ εὖ) || **e** 2 ἐθέλῃ O et γρ. i. m. a^2 : ἕλῃ A || **648 a** 2 πώματος AO : πόματος (ο ex ω) A^cO^c ; cf. c 5, d 7, etc. || 9 νομοθετεῖς (εῖ i. r.) AO || πρῶτον A (ν s. v. add. a) et O.

L'Athénien. — « Mais dans la sécurité et sans grands dangers, ou de la façon contraire ? »

Clinias. — Cette clause aussi, « dans la sécurité », n'importe qui y souscrira.

L'Athénien. — « Et t'en servirais-tu en exposant les gens aux occasions de crainte et en éprouvant leurs impressions pour les forcer à ne rien craindre, par des encouragements
c et des remontrances honorant les uns, faisant honte à l'autre s'il ne se montrait pas docilement tel que tu puisses le mettre à tous les postes ? Et s'il suivait cet entraînement d'une façon sérieuse et virile, tu le renverrais impuni ; sinon, en lui infligeant une punition ? Ou bien ne t'en servirais-tu pas du tout, sans avoir d'ailleurs de reproche à faire au breuvage ? »

Clinias. — Et comment ne s'en servirait-il pas, étranger ?

L'Athénien. — En tout cas, ami, ce serait, en comparaison de la formation actuelle, d'une merveilleuse facilité pour s'exercer en particulier, ou avec quelques autres, ou en groupe aussi important qu'on pourrait le désirer ; et si, pour
d s'entraîner contre les craintes seul, à l'écart, en s'abritant derrière son respect humain, dans la pensée qu'il ne faut pas se laisser voir avant d'être bien dressé, on aurait quelque raison de se procurer cette drogue, de préférence à mille autres choses, on n'en aurait pas moins, si l'on se croyait bien préparé par l'étude et la nature, de ne pas hésiter à s'exercer en public avec de nombreux convives, en dépassant
e et dominant l'ébranlement inévitable du breuvage[1] au point d'éviter tout manquement grave à la décence et d'avoir assez de courage pour rester soi-même, pourvu que l'on se retirât avant d'arriver à la dernière coupe, dans la crainte de la défaite que la boisson inflige à tous les hommes.

Clinias. — Oui, étranger, un tel homme lui-même serait sage d'agir ainsi.

L'Athénien. — Revenons donc à notre législateur pour
649 a lui dire : « Eh bien ! législateur, sans doute, pour produire la crainte, aucun dieu n'a donné aux hommes une telle

parfois dans les deux, exprime la surprise qui suit le contraste. Cf. *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, p. 264-266.

1. Διαφορά, au sens d' « ébranlement », appartient à la langue médicale (cf. διεφορήθη 672 b 4), et il n'y a probablement pas lieu de suspecter le texte des manuscrits. En lisant φορᾷ avec Hercher,

ΑΘ. Τί δέ; μετ᾽ ἀσφαλείας καὶ ἄνευ κινδύνων μεγάλων ἢ μετὰ τῶν ἐναντίων;

ΚΛ. Καὶ τοῦτο μετὰ τῆς ἀσφαλείας συνομολογήσει πᾶς.

ΑΘ. Χρῷο δ᾽ ἂν εἰς τοὺς φόβους τούτους ἄγων καὶ ἐλέγχων ἐν τοῖς παθήμασιν, ὥστε ἀναγκάζειν ἄφοβον γίγνεσθαι, παρακελευόμενος καὶ νουθετῶν καὶ τιμῶν, τὸν c
δὲ ἀτιμάζων, ὅστις σοι μὴ πείθοιτο εἶναι τοιοῦτος οἷον σὺ τάττοις ἐν πᾶσιν; καὶ γυμνασάμενον μὲν εὖ καὶ ἀνδρείως ἀζήμιον ἀπαλλάττοις ἄν, κακῶς δέ, ζημίαν ἐπιτιθείς; ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἂν χρῷο, μηδὲν ἄλλο ἐγκαλῶν τῷ πώματι;

ΚΛ. Καὶ πῶς οὐκ ἂν χρῷτο, ὦ ξένε;

ΑΘ. Γυμνασία γοῦν, ὦ φίλε, παρὰ τὰ νῦν θαυμαστὴ ῥᾳστώνης ἂν εἴη καθ᾽ ἕνα καὶ κατ᾽ ὀλίγους καὶ καθ᾽ ὁπόσους τις ἀεὶ βούλοιτο· καὶ εἴτε τις ἄρα μόνος ἐν ἐρημίᾳ, τὸ τῆς d
αἰσχύνης ἐπίπροσθεν ποιούμενος, πρὶν εὖ σχεῖν ἡγούμενος ὁρᾶσθαι μὴ δεῖν, οὕτω πρὸς τοὺς φόβους γυμνάζοιτο, πῶμα μόνον ἀντὶ μυρίων πραγμάτων παρασκευαζόμενος, ὀρθῶς ἄν τι πράττοι, εἴτε τις ἑαυτῷ πιστεύων φύσει καὶ μελέτῃ καλῶς παρεσκευάσθαι, μηδὲν ὀκνοῖ μετὰ συμποτῶν πλειόνων γυμναζόμενος ἐπιδείκνυσθαι τὴν ἐν τῇ τοῦ πώματος ἀναγκαίᾳ διαφορᾷ δύναμιν ὑπερθέων καὶ κρατῶν, ὥστε ὑπ᾽ e
ἀσχημοσύνης μηδὲ ἓν σφάλλεσθαι μέγα μηδ᾽ ἀλλοιοῦσθαι δι᾽ ἀρετήν, πρὸς δὲ τὴν ἐσχάτην πόσιν ἀπαλλάττοιτο πρὶν ἀφικνεῖσθαι, τὴν πάντων ἧτταν φοβούμενος ἀνθρώπων τοῦ πώματος.

ΚΛ. Ναί· σωφρονοῖ γάρ, ὦ ξένε, καὶ ὁ τοιοῦτος οὕτω πράττων.

ΑΘ. Πάλιν δὴ πρὸς τὸν νομοθέτην λέγωμεν τάδε· Εἶέν, 649 a
ὦ νομοθέτα, τοῦ μὲν δὴ φόβου σχεδὸν οὔτε θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις τοιοῦτον φάρμακον οὔτε αὐτοὶ μεμηχανήμεθα —

b 7 τούτους AO : τοῦτον K[c] || **d** 4 ὀρθῶς A et (ῶς s. v.) O[4] : ὀρθὸν O || **e** 1 διαφορᾷ O A[c] (ἀναγκαίαι διαφορᾶι fec. A[c], utroque ι adscripto i. r.) : φορᾷ cj. Hercher || 6 σωφρονοῖ γάρ AO : σωφρονοῖ γὰρ ⟨ἄν cj. Stallbaum || καὶ AO : κἂν cj. Post.

drogue et nous n'en avons pas nous-mêmes inventé de semblable, — car les sorciers ne comptent pas parmi nos hôtes ; mais pour produire l'absence de crainte[1] et une audace exagérée et intempestive, là où il n'en faut pas, y a-t-il un breuvage, ou sommes-nous d'un autre avis ? »

CLINIAS. — Il y en a un, répondra-t-il probablement en désignant le vin.

L'ATHÉNIEN. — Ne se passe-t-il pas le contraire de ce que nous disions tout à l'heure ? L'homme qui en a bu devient
b d'abord et immédiatement plus enjoué qu'il n'était, et plus il en goûte, plus le voilà rempli de beaux espoirs et puissant en imagination ; finalement notre homme, persuadé de sa sagesse, n'est que franchise et liberté, exempt de toute crainte au point de dire n'importe quoi sans sourciller et de faire, de même, n'importe quoi. Tout le monde, je pense, nous accordera cela.

CLINIAS. — Évidemment.

L'ATHÉNIEN. — Rappelons-nous donc que nous parlions de deux tendances à cultiver dans nos âmes, l'une qui devait nous rendre aussi hardis que possible, l'autre, au contraire,
c les plus craintifs du monde.

CLINIAS. — Ce que tu attribuais à la pudeur, il nous semble.

L'ATHÉNIEN. — Vous avez bonne mémoire. Mais puisque c'est parmi les dangers qu'on doit s'exercer à être brave et à ne craindre aucun danger, il faut voir si le contraire ne doit pas se cultiver dans les situations contraires.

CLINIAS. — Il y a des chances.

L'ATHÉNIEN. — Donc, c'est dans les circonstances qui nous rendent naturellement confiants et hardis à l'excès qu'il faudra, semble-t-il, nous exercer à fuir de toutes nos forces
d l'impudence et l'effronterie, pour être craintifs en toute occasion au point de n'oser dire, éprouver ou surtout faire quelque chose de honteux, en tout ordre.

CLINIAS. — Il semble bien.

L'ATHÉNIEN. — Or, les cas où de tels sentiments nous

on traduirait « l'action inévitable du breuvage » ; l'édition de Louvain (1531) porte la conjecture διαφθορᾷ (« corruption, dommage »), paléographiquement aussi vraisemblable.

1. Avec πῶμα (a 6), le génitif objectif ne doit désigner que l'effet

τοὺς γὰρ γόητας οὐκ ἐν θοίνῃ λέγω — τῆς δὲ ἀφοβίας καὶ τοῦ λίαν θαρρεῖν καὶ ἀκαίρως ἃ μὴ χρή, πότερον ἔστιν πῶμα, ἢ πῶς λέγομεν ;

ΚΛ. Ἔστιν, φήσει που τὸν οἶνον φράζων.

ΑΘ. Ἦ καὶ τοὐναντίον ἔχει τοῦτο τῷ νυνδὴ λεγομένῳ ; πιόντα τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν αὐτοῦ ποιεῖ πρῶτον ἵλεων εὐθὺς μᾶλλον ἢ πρότερον, καὶ ὁπόσῳ ἂν πλέον αὐτοῦ γεύηται, b τοσούτῳ πλειόνων ἐλπίδων ἀγαθῶν πληροῦσθαι καὶ δυνάμεως εἰς δόξαν ; καὶ τελευτῶν δὴ πάσης ὁ τοιοῦτος παρρησίας ὡς σοφὸς ὢν μεστοῦται καὶ ἐλευθερίας, πάσης δὲ ἀφοβίας, ὥστε εἰπεῖν τε ἀόκνως ὁτιοῦν, ὡσαύτως δὲ καὶ πρᾶξαι ; πᾶς ἡμῖν, οἶμαι, ταῦτ᾽ ἂν συγχωροῖ.

ΚΛ. Τί μήν ;

ΑΘ. Ἀναμνησθῶμεν δὴ τόδε, ὅτι δύ᾽ ἔφαμεν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς δεῖν θεραπεύεσθαι, τὸ μὲν ὅπως ὅτι μάλιστα θαρρήσομεν, τὸ δὲ τοὐναντίον ὅτι μάλιστα φοβησόμεθα. c

ΚΛ. Ἃ τῆς αἰδοῦς ἔλεγες, ὡς οἰόμεθα.

ΑΘ. Καλῶς μνημονεύετε. Ἐπειδὴ δὲ τήν τε ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀφοβίαν ἐν τοῖς φόβοις δεῖ καταμελετᾶσθαι, σκεπτέον ἆρα τὸ ἐναντίον ἐν τοῖς ἐναντίοις θεραπεύεσθαι δέον ἂν εἴη.

ΚΛ. Τό γ᾽ οὖν εἰκός.

ΑΘ. Ἃ παθόντες ἄρα πεφύκαμεν διαφερόντως θαρραλέοι τ᾽ εἶναι καὶ θρασεῖς, ἐν τούτοις δέον ἄν, ὡς ἔοικ᾽, εἴη τὸ μελετᾶν ὡς ἥκιστα εἶναι ἀναισχύντους τε καὶ θρασύτητος γέμοντας, φοβεροὺς δὲ εἰς τό τι τολμᾶν ἑκάστοτε λέγειν ἢ d πάσχειν ἢ καὶ δρᾶν αἰσχρὸν ὁτιοῦν.

ΚΛ. Ἔοικεν.

ΑΘ. Οὐκοῦν ταῦτά ἐστι πάντα ἐν οἷς ἐσμὲν τοιοῦτοι,

649 a 6 λέγομεν A (ο i. r.) et O : λέγωμεν Π i. m. O^4 || 9 τὸν ἄνθρωπον O et (ἄν s. v.) A^2 : τὸνθρωπον A ἀ. ἄνθρωπον i. m. O^4 || **b** 1 ἢ O et s. v. A^c : om. A || 2 πληροῦσθαι AO : πληροῦται K^c || **c** 1 θαρρήσομεν AO : θαρρήσωμεν (ω ex ο) A^c || 3 ἀνδρείαν AO : ἀνδρίαν O^4 (ί s. v.) || 5 ἆρα i. m. a^2 : ἄρα AO || **d** 1 τι A et s. v. O^c : om. O.

guettent ne sont-ils pas ceux-ci : colère, amour, démesure, ignorance, cupidité, lâcheté, et encore ceux que voici : richesse, beauté, vigueur, et tout ce qui rend insensé par l'enivrement du plaisir ? Pour faire tout d'abord de ces sentiments une épreuve peu coûteuse et assez inoffensive, puis
e pour nous entraîner, pouvons-nous citer un plaisir moins discutable que celui dont on fait l'essai en buvant du vin par manière de divertissement, pourvu que les choses se passent avec tant soit peu de précautions ? Réfléchissons-y, en effet : pour éprouver un caractère difficile et sauvage, dont il sort mille injustices, y aura-t-il plus de danger à entrer avec lui dans un contrat dont il faudra subir les
650 a risques, ou à célébrer en sa compagnie la fête de Dionysos ? Ou bien, si une âme se laisse aller à la volupté, en fera-t-on l'essai en lui confiant ses filles, ses fils ou sa femme, en exposant ainsi ce qu'on a de plus cher pour étudier la valeur de cette âme ? Mais on ne gagnerait rien à multiplier les exemples de la supériorité d'un examen où un jeu indifférent en soi n'entraîne pas de conséquence fâcheuse. Et même, en cette matière, nous ne croyons pas que ni les Crétois ni
b aucun autre peuple contestent ce point précis, que c'est là une façon convenable de s'éprouver les uns les autres, et qu'elle est moins coûteuse, plus sûre et plus prompte que toute autre expérience.

Clinias. — C'est exact.

L'Athénien. — Ce serait donc une pratique des plus utiles de discerner le naturel et les dispositions des âmes par le moyen de l'art auquel il appartient de les cultiver ; c'est-à-dire, je pense, de la politique. N'est-ce pas vrai ?

Clinias. — Tout à fait.

produit, l' « absence de crainte », comme le prouve le contexte (649 a-b), et je crois qu'il le désigne aussi avec φάρμακον (647 e 1, 649 a 3), bien que, grammaticalement, il puisse à ces deux endroits indiquer le mal dont la drogue préserve (comme Euripide, fr. 1065 N.², v. 2, avec φόβου ; fr. 1079 N.², v. 1, avec λύπης).

θυμός, ἔρως, ὕβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια, δειλία, καὶ ἔτι
τοιάδε, πλοῦτος, κάλλος, ἰσχύς, καὶ πάνθ' ὅσα δι' ἡδονῆς
αὖ μεθύσκοντα παράφρονας ποιεῖ; τούτων δὲ εὐτελῆ τε καὶ
ἀσινεστέραν πρῶτον μὲν πρὸς τὸ λαμβάνειν πεῖραν, εἶτα
εἰς τὸ μελετᾶν, πλὴν τῆς ἐν οἴνῳ βασάνου καὶ παιδιᾶς, τίνα
ἔχομεν ἡδονὴν εἰπεῖν ἔμμετρον μᾶλλον, ἂν καὶ ὁπωστιοῦν e
μετ' εὐλαβείας γίγνηται; σκοπῶμεν γὰρ δή· δυσκόλου ψυχῆς
καὶ ἀγρίας, ἐξ ἧς ἀδικίαι μυρίαι γίγνονται, πότερον ἰόντα
εἰς τὰ συμβόλαια πεῖραν λαμβάνειν, κινδυνεύοντα περὶ
αὐτῶν, σφαλερώτερον, ἢ συγγενόμενον μετὰ τῆς τοῦ Διο- 650 a
νύσου θεωρίας; ἢ πρὸς τἀφροδίσια ἡττημένης τινὸς ψυχῆς
βάσανον λαμβάνειν, ἐπιτρέποντα αὑτοῦ θυγατέρας τε καὶ
ὑεῖς καὶ γυναῖκας, οὕτως, ἐν τοῖς φιλτάτοις κινδυνεύσαντες,
ἦθος ψυχῆς θεάσασθαι; καὶ μυρία δὴ λέγων οὐκ ἄν τίς ποτε
ἀνύσειεν ὅσῳ διαφέρει τὸ μετὰ παιδιᾶς τὴν ἄλλως ἄνευ
μισθοῦ ζημιώδους θεωρεῖν. Καὶ δὴ καὶ τοῦτο μὲν αὐτὸ περί
γε τούτων οὔτ' ἂν Κρῆτας οὔτ' ἄλλους ἀνθρώπους οὐδένας b
οἰόμεθα ἀμφισβητῆσαι μὴ οὐ πεῖράν τε ἀλλήλων ἐπιεικῆ
ταύτην εἶναι, τό τε τῆς εὐτελείας καὶ ἀσφαλείας καὶ τάχους
διαφέρειν πρὸς τὰς ἄλλας βασάνους.

ΚΛ. Ἀληθὲς τοῦτό γε.

ΑΘ. Τοῦτο μὲν ἄρ' ἂν τῶν χρησιμωτάτων ἓν εἴη, τὸ γνῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν, τῇ τέχνῃ ἐκείνῃ ἧς ἐστιν ταῦτα θεραπεύειν· ἔστιν δέ που, φαμέν, ὡς οἶμαι, πολιτικῆς. Ἦ γάρ;

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

d 5 ἔτι AO : ἔτι τὰ K^c || 9 (et mox 650 a 6) παιδιᾶς O et (alt. ι i. r.) A^c : παιδείας (ut vid.) A || **e** 3 ἰόντα A et (σ p. n.) O^c : ἰόντας O et (σ add. sed p. n.) A² || **650 a** 4 κινδυνεύσαντες AO : κινδυνεύσαντας cj. Oxon.

LIVRE II

652 a *Importance des chœurs pour l'éducation.* L'Athénien. — A présent, semble-t-il, sur cette question des beuveries, il faut examiner si elles n'ont pas d'autre avantage que de découvrir notre naturel, ou si l'usage correct des réunions consacrées à boire contient quelque grande utilité qui mérite beaucoup d'empressement. Qu'en disons-nous donc ? Il la contient, comme le raisonnement paraît décidé à le montrer ; mais sous quelle forme et de quelle façon, c'est ce qu'il faut écouter avec attention, pour que ce
b raisonnement ne nous prenne pas au piège.

Clinias. — Eh bien ! parle.

L'Athénien. — Je désire tout d'abord vous rappeler en quoi nous prétendons que consiste pour nous la bonne édu-
653 a cation. Car c'est cela, à ce que j'entrevois maintenant, que l'usage bien réglé de cette pratique des banquets permet de conserver.

Clinias. — La prétention est d'importance.

L'Athénien. — Je prétends donc que pour les enfants les premières sensations de leur âge sont le plaisir et la douleur et que c'est sous cette forme que la vertu et le vice apparaissent tout d'abord dans l'âme, tandis que, l'intelligence et les fermes opinions vraies, c'est une chance pour un homme d'y arriver même vers la vieillesse ; celui-là en tout cas est parfait qui possède ces biens et tous ceux qu'ils ren-
b ferment. J'entends par éducation la première acquisition qu'un enfant fait de la vertu [1] ; si le plaisir, l'amitié, la douleur, la haine naissent comme il faut dans les âmes avant l'éveil de la raison, et que, une fois la raison éveillée, les

1. Première définition de l'éducation, précisée un peu plus bas, 653 b 6-c 4.

B

ΑΘ. Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικε, σκεπτέον ἐκεῖνο περὶ 652a
αὐτῶν, πότερα τοῦτο μόνον ἀγαθὸν ἔχει, τὸ κατιδεῖν πῶς
ἔχομεν τὰς φύσεις, ἢ καί τι μέγεθος ὠφελίας ἄξιον πολλῆς
σπουδῆς ἔνεστ᾽ ἐν τῇ κατ᾽ ὀρθὸν χρείᾳ τῆς ἐν οἴνῳ συνου-
σίας. Τί οὖν δὴ λέγομεν; Ἔνεσθ᾽, ὡς ὁ λόγος ἔοικεν βού-
λεσθαι σημαίνειν· ὅπῃ δὲ καὶ ὅπως, ἀκούωμεν προσέχοντες
τὸν νοῦν, μή πῃ παραποδισθῶμεν ὑπ᾽ αὐτοῦ. b

ΚΛ. Λέγ᾽ οὖν.

ΑΘ. Ἀναμνησθῆναι τοίνυν ἔγωγε πάλιν ἐπιθυμῶ τί ποτε
λέγομεν ἡμῖν εἶναι τὴν ὀρθὴν παιδείαν. Τούτου γάρ, ὥς 653a
γε ἐγὼ τοπάζω τὰ νῦν, ἔστιν ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι τούτῳ
καλῶς κατορθουμένῳ σωτηρία.

ΚΛ. Μέγα λέγεις.

ΑΘ. Λέγω τοίνυν τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην
αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην, καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῇ καὶ
κακία παραγίγνεται πρῶτον, ταῦτ᾽ εἶναι, φρόνησιν δὲ καὶ
ἀληθεῖς δόξας βεβαίους εὐτυχὲς ὅτῳ καὶ πρὸς τὸ γῆρας
παρεγένετο· τέλεος δ᾽ οὖν ἔστ᾽ ἄνθρωπος ταῦτα καὶ τὰ ἐν
τούτοις πάντα κεκτημένος ἀγαθά. Παιδείαν δὴ λέγω τὴν b
παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετήν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία
καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω

652 a 4 ἔνεστ᾽ ἐν A : ἔνεστιν ἐν O ἔνεστι (ἐν eraso) K^c || **653 a** 1 τούτου A (ut vid.) et K^c : τοῦτο O et (γ sequentis γάρ i. r.) A^c || **b** 1 παιδείαν- **c** 4 προσαγορεύοις hab. Eusebius, 12, 18, 4 (591 d-592 b V.) || 2 πρῶτον A Π i. m. O^4 Eusebii OND et (o s. v.) O^4 : πρώτην O om. Eusebii I.

sentiments s'accordent avec elle à reconnaître qu'ils ont été bien formés par les habitudes correspondantes, cet accord constitue la vertu totale ; mais la partie qui nous forme à user comme il faut du plaisir et de la douleur, qui nous fait
c haïr ce qu'il faut haïr depuis le début jusqu'à la fin, et de même aimer ce qu'il faut aimer, cette partie est celle que la raison isolera pour la dénommer éducation, et ce serait, à mon avis, correctement la dénommer [1].

Clinias. — A nous aussi, étranger, ce que tu as dit précédemment de l'éducation et ce que tu viens d'en dire nous semblent dits correctement.

L'Athénien. — Alors, c'est bien. Comme ces plaisirs et ces douleurs correctement formés sont la matière de l'éducation, celle-ci se relâche et se perd en bien des points au cours de
d la vie humaine ; mais, dans leur pitié pour notre race naturellement vouée à la peine, les dieux ont institué, comme des haltes au milieu de nos travaux, l'alternance des fêtes qui se célèbrent en leur honneur ; ils nous ont donné, pour célébrer avec nous ces fêtes et les régler, les Muses, Apollon Musagète, Dionysos, et nous leur devons le réconfort que des dieux font de ces fêtes. Il faut voir, à ce propos, si l'argument que nous prônons en ce moment est fondé sur la nature ou autrement. D'après lui, tous les êtres jeunes, ou à peu près, sont incapables de tenir en repos leur corps et leur voix ; ils
e cherchent sans cesse à remuer et à parler, les uns en sautant et bondissant, comme s'ils dansaient de plaisir et jouaient entre eux, les autres en émettant tous les sons de voix possibles. Or, les autres animaux n'ont pas le sens de l'ordre et du désordre dans leurs mouvements, de ce qu'on appelle rythme et harmonie ; mais à nous, les dieux dont nous avons
654 a dit qu'ils nous avaient été donnés pour partager nos fêtes, ces mêmes dieux nous ont donné un sens du rythme et de

1. Platon attache une importance extrême à la formation des goûts et des répugnances : en face du beau, l'enfant devra se sentir instinctivement attiré ; en face du laid (qui dans l'ordre moral se confond avec le mal), il devra éprouver une répulsion immédiate. Ces principes, impliqués au l. II de la *République* (366 c 6-7) dans le plaidoyer d'Adimante en faveur de l'injuste, développés au l. III à propos de l'éducation par la beauté (401 c-402 a), commandent le début du l. II des *Lois* : 653 b 4, c 2 ; 654 c 7, d 2 ; 656 b 2-3 ;

δυναμένων λόγον λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη ᾿σθ᾿ ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή, τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς ὥστε μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, c στέργειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν, τοῦτ᾿ αὐτὸ ἀποτεμὼν τῷ λόγῳ καὶ παιδείαν προσαγορεύων, κατά γε τὴν ἐμὴν ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις.

ΚΛ. Καὶ γάρ, ὦ ξένε, ἡμῖν καὶ τὰ πρότερον ὀρθῶς σοι παιδείας πέρι καὶ τὰ νῦν εἰρῆσθαι δοκεῖ.

ΑΘ. Καλῶς τοίνυν. Τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδειῶν οὐσῶν χαλᾶται τοῖς ἀνθρώποις καὶ διαφθείρεται κατὰ πολλὰ ἐν τῷ βίῳ, θεοὶ δὲ οἰκτείραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, d ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστὰς ἔδοσαν, ἵν᾿ ἐπανορθῶνται, τάς τε τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν. Ὁρᾶν ἃ χρὴ πότερον ἀληθὴς ἡμῖν κατὰ φύσιν ὁ λόγος ὑμνεῖται τὰ νῦν, ἢ πῶς. Φησὶν δὲ τὸ νέον ἅπαν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ ζητεῖν καὶ φθέγγεσθαι, τὰ μὲν ἀλλόμενα e καὶ σκιρτῶντα, οἷον ὀρχούμενα μεθ᾿ ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα, τὰ δὲ φθεγγόμενα πάσας φωνάς. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῷα οὐκ ἔχειν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσιν τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία· ἡμῖν δὲ οὓς εἴπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι, τούτους εἶναι καὶ 654 a τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν

b 4 λόγον Eus. : λόγῳ AO || 6 αὕτη ἔσθ᾿ Eus. : αὐτῆσθ᾿ (τ i r.) AO || **c** 9 κατὰ AO : τὰ K[c] || θεοὶ- **d** 3 ἀμοιβὰς hab. Clemens, *Strom.*, III, 3, 20, 2 (II, 205, 1-3 S.) || **d** 1 τῶν ἀνθρώπων O et (αν s. v.) A[2] : τωνθρώπων A || 3 τοῖς θεοῖς AO : om. Clem. || 4 post ἐπανορθῶνται dist. O || 4-5 τάς τε τροφὰς γενομένας AO : τὰς γενομένας τροφὰς K[c] || 5 ἃ AO : οὖν K[c].

l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges [1], en nous entrelaçant les uns aux autres pour des chants et des danses ; et ils ont appelé cela des chœurs, du nom de la joie qu'on y ressent. Devons-nous tout d'abord accepter ce principe et mettre en fait que la première éducation est l'œuvre des Muses et d'Apollon, ou non ?

Clinias. — Elle l'est.

L'Athénien. — Ainsi, pour nous, « sans éducation » signifiera « sans pratique des chœurs », et nous reconnaîtrons
b pour bien élevé celui qui les aura suffisamment pratiqués ?

Clinias. — Évidemment.

L'Athénien. — Mais « chorée » signifie l'ensemble de la danse et du chant ?

Clinias. — Nécessairement.

L'Athénien. — Donc l'homme bien élevé sera capable de chanter et de danser en beauté.

Clinias. — Il paraît que oui.

L'Athénien. — Voyons donc en quoi peut bien consister la question qui se pose maintenant.

Clinias. — Et laquelle ?

L'Athénien. — « Il chante bien », disons-nous, « il danse
c bien ». Devons-nous ajouter : « s'il chante de beaux chants, s'il danse de belles danses », ou non ?

Clinias. — Ajoutons cela.

L'Athénien. — Et si, estimant beau ce qui est beau, laid ce qui est laid, il en use selon ce jugement ? Un tel homme, d'après nous, sera-t-il mieux formé à la chorée et à la musique ? Préférerons-nous celui dont le corps et la voix savent suffisamment exprimer en toute occasion l'idéal qu'il a conçu, mais qui n'a ni joie de la beauté ni haine de la laideur [2] ? Ou le premier, celui dont la voix et le corps ne
d sont pas tout à fait à même de réaliser ou de concevoir le beau, mais qui fait preuve d'un juste sentiment du plaisir et

660 a 3 ; cf. III 689 a 5-7 ; VI 751 d 1-2, 752 c 3-4. A στέργειν, χαίρειν, ἀσπάζεσθαι s'opposent toujours μισεῖν et δυσχεραίνειν.

1. Le chorège exerce à ses frais, en vue d'une représentation dramatique, les acteurs et le chœur de chant et de danse ; c'est une des principales « liturgies » imposées aux riches citoyens d'Athènes. Périclès fut le chorège des *Perses* d'Eschyle en 472 av. J.-C.

2. Cf. ci-dessus 653 c et la note.

μεθ᾽ ἡδονῆς, ἤδη κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ᾠδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας, χορούς τε ὠνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα. Πρῶτον δὴ τοῦτο ἀποδεξώμεθα; θῶμεν παιδείαν εἶναι πρώτην διὰ Μουσῶν τε καὶ Ἀπόλλωνος, ἢ πῶς;

ΚΛ. Οὕτως.

ΑΘ. Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον; b

ΚΛ. Τί μήν;

ΑΘ. Χορεία γε μὴν ὄρχησίς τε καὶ ᾠδὴ τὸ σύνολόν ἐστιν.

ΚΛ. Ἀναγκαῖον.

ΑΘ. Ὁ καλῶς ἄρα πεπαιδευμένος ᾄδειν τε καὶ ὀρχεῖσθαι δυνατὸς ἂν εἴη καλῶς.

ΚΛ. Ἔοικεν.

ΑΘ. Ἴδωμεν δὴ τί ποτ᾽ ἐστὶ τὸ νῦν αὖ λεγόμενον.

ΚΛ. Τὸ ποῖον δή;

ΑΘ. « Καλῶς ᾄδει, » φαμέν, « καὶ καλῶς ὀρχεῖται »· πότερον « εἰ καὶ καλὰ ᾄδει καὶ καλὰ ὀρχεῖται » προσθῶμεν c ἢ μή;

ΚΛ. Προσθῶμεν.

ΑΘ. Τί δ᾽ ἂν τὰ καλά τε ἡγούμενος εἶναι καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ αἰσχρὰ οὕτως αὐτοῖς χρῆται; βέλτιον ὁ τοιοῦτος πεπαιδευμένος ἡμῖν ἔσται τὴν χορείαν τε καὶ μουσικὴν ἢ ὃς ἂν τῷ μὲν σώματι καὶ τῇ φωνῇ τὸ διανοηθὲν εἶναι καλὸν ἱκανῶς ὑπηρετεῖν δυνηθῇ ἑκάστοτε, χαίρῃ δὲ μὴ τοῖς καλοῖς μηδὲ μισῇ τὰ μὴ καλά; ἢ ᾽κεῖνος ὃς ἂν τῇ μὲν φωνῇ καὶ τῷ σώματι μὴ πάνυ δυνατὸς ᾖ κατορθοῦν ἢ διανοεῖσθαι, τῇ d

654 a 3 ἤδη AO : ἢ δὴ K[c] || 4 ἀλλήλοις A : ἀλλήλους O || 5 παρὰ τὸ scr. Schanz : post παρά eras. in A (cum duobus signis) τὸ παρὰ O et (τὸ s. v.) A[c] || πρῶτον AO : πότερον K[c] || 6 ἀποδεξώμεθα AO : ἀποδεξόμεθα Π i. m. O[4] || **b** 1 post ἱκανῶς dist. A et ἀ. i. m. O[4] : post πεπαιδευμένον O || **c** 1 εἰ A : om. O || 6 χορείαν AK[c] : χορηγίαν O.

de la douleur en accueillant certaines choses, celles qui sont belles ; en repoussant les autres, celles qui ne sont pas belles ?

Clinias. — Tu dis là, étranger, ce qui est de beaucoup le principal dans l'éducation.

L'Athénien. — Or, si à nous trois nous discernons la beauté en matière de chant et de danse, nous reconnaissons aussi avec justesse l'homme bien élevé et celui qui ne l'est pas ; mais si nous ignorons cela, jamais non plus nous ne pourrons discerner s'il existe quelque sauvegarde de l'édu-
e cation ni où elle réside. N'est-ce pas la vérité ?

Clinias. — Absolument.

L'Athénien. — Voilà donc ce dont nous devons, comme des chiens en quête, maintenant chercher la piste : la beauté des attitudes, des airs, du chant, de la danse ; mais si cette beauté nous échappe et s'enfuit, notre discussion ultérieure sur la bonne éducation, grecque ou barbare, sera vouée à la vanité.

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Bien ; mais en quoi faut-il dire enfin que consiste la beauté d'une attitude ou d'un air ? Voyons, si un brave et un lâche passent par des fatigues identiques et
655 a égales[1], arrive-t-il que leurs attitudes et leurs paroles soient les mêmes ?

Clinias. — Et comment le seraient-elles, quand leurs couleurs même ne le sont pas ?

L'Athénien. — Belle réponse, camarade. Mais c'est que dans la musique il y a des figures et des modulations, puisque la musique est faite de rythme et d'harmonie, en sorte qu'on peut s'exprimer correctement en dépeignant un air ou une attitude comme rythmés ou harmonieux, mais non en les appelant d'une belle couleur, suivant l'expression imagée des maîtres de chœur[2] ; c'est possible pour le lâche et le brave,
b leurs airs et leurs attitudes, et il est correct d'appeler beaux les airs et les attitudes des braves, laids ceux des lâches. Et pour ne pas nous perdre en discours sur toutes ces questions, disons d'un mot que toutes les attitudes, tous les airs, soit de l'âme, soit du corps (eux-mêmes ou exprimés par l'art),

1. Il faut garder l'ἐρχομένης des mss ; cf. *Protagoras*, 323 a 2 ; Pindare, *Pythique V*, 14.

2. Une métaphore semblable est à l'origine de l'adjectif « chro-

δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ κατορθοῖ, τὰ μὲν ἀσπαζόμενος, ὅσα καλά, τὰ δὲ δυσχεραίνων, ὁπόσα μὴ καλά;

ΚΛ. Πολὺ τὸ διαφέρον, ὦ ξένε, λέγεις τῆς παιδείας.

ΑΘ. Οὐκοῦν εἰ μὲν τὸ καλὸν ᾠδῆς τε καὶ ὀρχήσεως πέρι γιγνώσκομεν τρεῖς ὄντες, ἴσμεν καὶ τὸν πεπαιδευμένον τε καὶ ἀπαίδευτον ὀρθῶς· εἰ δὲ ἀγνοοῦμέν γε τοῦτο, οὐδ᾽ εἴ τις παιδείας ἐστὶν φυλακὴ καὶ ὅπου διαγιγνώσκειν ἄν ποτε
δυναίμεθα. Ἆρ᾽ οὐχ οὕτως; e

ΚΛ. Οὕτω μὲν οὖν.

ΑΘ. Ταῦτ᾽ ἄρα μετὰ τοῦθ᾽ ἡμῖν αὖ καθάπερ κυσὶν ἰχνευούσαις διερευνητέον, σχῆμά τε καλὸν καὶ μέλος καὶ ᾠδὴν καὶ ὄρχησιν· εἰ δὲ ταῦθ᾽ ἡμᾶς διαφυγόντα οἰχήσεται, μάταιος ὁ μετὰ ταῦθ᾽ ἡμῖν περὶ παιδείας ὀρθῆς εἴθ᾽ ἑλληνικῆς εἴτε βαρβαρικῆς λόγος ἂν εἴη.

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Εἶέν· τί δὲ δὴ τὸ καλὸν χρὴ φάναι σχῆμα ἢ μέλος εἶναί ποτε; φέρε, ἀνδρικῆς ψυχῆς ἐν πόνοις ἐρχομένης
καὶ δειλῆς ἐν τοῖς αὐτοῖς τε καὶ ἴσοις ἆρ᾽ ὅμοια τά τε 655
σχήματα καὶ τὰ φθέγματα συμβαίνει γίγνεσθαι;

ΚΛ. Καὶ πῶς, ὅτε γε μηδὲ τὰ χρώματα;

ΑΘ. Καλῶς γε, ὦ ἑταῖρε. Ἀλλ᾽ ἐν γὰρ μουσικῇ καὶ σχήματα μὲν καὶ μέλη ἔνεστιν, περὶ ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν οὔσης τῆς μουσικῆς, ὥστε εὔρυθμον μὲν καὶ εὐάρμοστον, εὔχρων δὲ μέλος ἢ σχῆμα οὐκ ἔστιν ἀπεικάσαντα, ὥσπερ οἱ χοροδιδάσκαλοι ἀπεικάζουσιν, ὀρθῶς φθέγγεσθαι· τὸ δὲ τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχῆμα ἢ μέλος ἔστιν τε, καὶ
ὀρθῶς προσαγορεύειν ἔχει τὰ μὲν τῶν ἀνδρείων καλά, τὰ b
τῶν δειλῶν δὲ αἰσχρά. Καὶ ἵνα δὴ μὴ μακρολογία πολλή τις γίγνηται περὶ ταῦθ᾽ ἡμῖν ἅπαντα, ἁπλῶς ἔστω τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος, εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς

d 7 εἴ τις AO : ἥτις K[c] || **e** 10 ἐρχομένης O et (-ρχο- i. r.) A : ἐχομένης cj. Estienne || **655 a** 7 εὔχρων A et (-ω s. v.) O[4] : εὔχρουν O || **b** 2 δὲ post δειλῶν A : post τὰ O.

s'ils s'attachent à la vertu, sont beaux ; s'ils s'attachent au vice, tout le contraire [1].

Clinias. — La formule que tu proposes est juste, et nous répondrons pour l'instant qu'il en est ainsi.

L'Athénien. — Voici encore un point : prenons-nous le
c même plaisir à toutes les danses, ou s'en faut-il de beaucoup ?

Clinias. — Il s'en faut du tout.

L'Athénien. — Mais quelle peut bien être, d'après nous, la cause de notre erreur ? Serait-ce que les mêmes choses ne sont pas belles pour nous tous, ou bien sont-ce les mêmes, mais qui ne paraissent pas telles ? Car personne n'ira dire, je suppose, que les danses du vice sont plus belles que celles de la vertu, ni qu'il se plaît lui-même aux figures de la perversité, tandis que les autres aiment une Muse opposée à celle-là ; et pourtant la plupart des gens prétendent que la
d justesse de la musique consiste en la faculté de procurer le plaisir à l'âme. Mais il est absolument inadmissible et impie de proférer cette opinion, et, plus vraisemblablement, la cause de notre égarement est celle-ci.

Clinias. — Laquelle ?

L'Athénien. — Puisque l'art de la chorée consiste à imiter les caractères par des représentations qui comportent des actions et des circonstances de toute espèce, où les exécutants mettent en œuvre leurs mœurs et leur pouvoir d'imitation, ceux chez qui les paroles, les mélodies ou encore les danses, de quelque genre qu'elles soient, flattent le caractère qu'ils tiennent de la nature, ou de l'habitude, ou de l'une et l'autre,
e ceux-là se plaisent nécessairement à ces exhibitions ; ils les louent et les nomment belles ; ceux au contraire dont elles heurtent le naturel, le caractère ou quelque accoutumance, ne peuvent ni s'y plaire ni les louer, mais seulement les appeler laides. Maintenant, ceux dont la nature se trouve droite mais les habitudes faussées, ou ceux dont les habitudes sont droites mais la nature faussée, ceux-là décernent leurs éloges en sens inverse de leur plaisir ; ils appellent chacune
656 a de ces représentations agréable mais perverse, et, en présence de gens auxquels ils reconnaissent du jugement, ils

matique », qui s'applique à une gamme de couleurs mais désigne aussi une des gammes de la musique.

1. Le passage rappelle *Rép.* III 398 d sv., sur les divers modes.

εἰκόνος, σύμπαντα σχήματά τε καὶ μέλη καλά, τὰ δὲ κακίας αὖ, τοὐναντίον ἅπαν.

ΚΛ. Ὀρθῶς τε προκαλῇ καὶ ταῦθ' ἡμῖν οὕτως ἔχειν ἀποκεκρίσθω τὰ νῦν.

ΑΘ. Ἔτι δὴ τόδε· πότερον ἅπαντες πάσαις χορείαις ὁμοίως χαίρομεν, ἢ πολλοῦ δεῖ; c

ΚΛ. Τοῦ παντὸς μὲν οὖν.

ΑΘ. Τί ποτ' ἂν οὖν λέγομεν τὸ πεπλανηκὸς ἡμᾶς εἶναι; πότερον οὐ ταὐτά ἐστι καλὰ ἡμῖν πᾶσιν, ἢ τὰ μὲν αὐτά, ἀλλ' οὐ δοκεῖ ταὐτὰ εἶναι; οὐ γάρ που ἐρεῖ γέ τις ὥς ποτε τὰ τῆς κακίας ἢ ἀρετῆς καλλίονα χορεύματα, οὐδ' ὡς αὐτὸς μὲν χαίρει τοῖς τῆς μοχθηρίας σχήμασιν, οἱ δ' ἄλλοι ἐναντίᾳ ταύτης Μούσῃ τινί· καίτοι λέγουσίν γε οἱ πλεῖστοι μουσικῆς ὀρθότητα εἶναι τὴν ἡδονὴν ταῖς ψυχαῖς πορίζουσαν d δύναμιν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὔτε ἀνεκτὸν οὔτε ὅσιον τὸ παράπαν φθέγγεσθαι, τόδε δὲ μᾶλλον εἰκὸς πλανᾶν ἡμᾶς.

ΚΛ. Τὸ ποῖον;

ΑΘ. Ἐπειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις, καὶ ἤθεσι καὶ μιμήσεσι διεξιόντων ἑκάστων, οἷς μὲν ἂν πρὸς τρόπου τὰ ῥηθέντα ἢ μελῳδηθέντα ἢ καὶ ὁπωσοῦν χορευθέντα, ἢ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ ἔθος ἢ κατ' ἀμφότερα, τούτους μὲν καὶ e τούτοις χαίρειν τε καὶ ἐπαινεῖν αὐτὰ καὶ προσαγορεύειν καλὰ ἀναγκαῖον, οἷς δ' ἂν παρὰ φύσιν ἢ τρόπον ἤ τινα συνήθειαν, οὔτε χαίρειν δυνατὸν οὔτε ἐπαινεῖν αἰσχρά τε προσαγορεύειν. Οἷς δ' ἂν τὰ μὲν τῆς φύσεως ὀρθὰ συμβαίνῃ, τὰ δὲ τῆς συνηθείας ἐναντία, ἢ τὰ μὲν τῆς συνηθείας ὀρθά, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἐναντία, οὗτοι δὲ ταῖς ἡδοναῖς τοὺς ἐπαίνους ἐναντίους προσαγορεύουσιν· ἡδέα γὰρ 656 a τούτων ἕκαστα εἶναί φασι, πονηρὰ δέ, καὶ ἐναντίον ἄλλων

c 1 χαίρομεν O et (ο i. r.) A^c : χαίρωμεν A || 3 λέγομεν A^c (ο i. r.) : λέγωμεν AO || 4 αὐτὰ AO : ταυτὰ (*sic*) K^c || 6 ὡς αὐτὸς O et (ὁ i. r.) A^c : ὡσαύτως A || d 5 τὰ A^c (σ eraso) et O : τὰς A || 7 μιμήσεσι O : μιμήμασι A et (μα s. v.) O^4 || 8 ult. ἢ AO : ᾖ cj. Böckh.

rougissent d'obliger leurs corps à ces mouvements, ils rougissent de chanter ces airs et de paraître ainsi en proclamer sérieusement la beauté, mais ils s'y plaisent au dedans d'eux-mêmes.

Clinias. — C'est très juste.

L'Athénien. — Maintenant, s'ensuit-il quelque dommage pour qui se plaît aux attitudes ou aux airs de perversité, ou quelque profit au contraire pour ceux qui trouvent leur plaisir du côté opposé ?

Clinias. — C'est vraisemblable.

b L'Athénien. — N'est-ce que vraisemblable ? N'est-ce pas forcément tout comme lorsque, mêlé aux mauvaises mœurs de gens dépravés, au lieu de les haïr, on se plaît à les accueillir, et si on les blâme, c'est par manière de jeu, en voyant dans un rêve la perversité de cet état ? Alors, pour sûr, il est fatal qu'à y prendre du plaisir on se rende semblable à la cause de son plaisir, quand bien même on rougirait d'en faire l'éloge ; et pourtant, que peut-il y avoir, dirons-nous, qui soit pour nous un bien ou un mal plus grand qu'une pareille attitude ?

Clinias. — Rien, me semble-t-il.

c L'Athénien. — Dès lors, là où il existe ou existera dans l'avenir des lois heureusement établies en ce qui concerne l'éducation musicale et les jeux, estimerons-nous loisible aux compositeurs, toutes les fois que, dans la composition, ils trouvent eux-mêmes du charme à un élément qui tient au rythme, à l'air ou aux paroles, de l'enseigner aussi dans les chœurs aux jeunes fils des bons citoyens et de faire d'eux ce qu'ils voudront en matière de vertu ou de vice ?

Clinias. — Cela n'a pas le sens commun ; comment serait-ce possible ?

d L'Athénien. — En fait, actuellement, c'est ce qui est permis, j'ose le dire, dans tous les États sauf l'Égypte[1].

Clinias. — L'Égypte ? Quelle y est donc, d'après toi, la législation sur ce point ?

L'Athénien. — Le seul énoncé vous surprendra. Depuis bien longtemps, je pense, ils ont appris cette vérité que nous formulons maintenant : ce sont les belles figures et les belles

1. Sur l'Égypte, Platon pense comme son bisaïeul Critias, parent de Solon (*Timée* 20 e 1-4, 22 b 5), ou comme Hérodote.

οὓς οἴονται φρονεῖν αἰσχύνονται μὲν κινεῖσθαι τῷ σώματι τὰ τοιαῦτα, αἰσχύνονται δὲ ᾄδειν ὡς ἀποφαινόμενοι καλὰ μετὰ σπουδῆς, χαίρουσιν δὲ παρ᾽ αὑτοῖς.

ΚΛ. Ὀρθότατα λέγεις.

ΑΘ. Μῶν οὖν τι βλάβην ἔσθ᾽ ἥντινα φέρει τῷ χαίροντι πονηρίας ἢ σχήμασιν ἢ μέλεσιν, ἤ τιν᾽ ὠφελίαν αὖ τοῖς πρὸς τἀναντία τὰς ἡδονὰς ἀποδεχομένοις;

ΚΛ. Εἰκός γε.

ΑΘ. Πότερον εἰκὸς ἢ καὶ ἀναγκαῖον ταὐτὸν εἶναι ὅπερ b ὅταν τις πονηροῖς ἤθεσιν συνὼν κακῶν ἀνθρώπων μὴ μισῇ, χαίρῃ δὲ ἀποδεχόμενος, ψέγῃ δὲ ὡς ἐν παιδιᾶς μοίρᾳ, ὀνειρώττων αὐτοῦ τὴν μοχθηρίαν; τότε ὁμοιοῦσθαι δήπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὁποτέροις ἂν χαίρῃ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται· καίτοι τοῦ τοιούτου τί μεῖζον ἀγαθὸν ἢ κακὸν φαῖμεν ἂν ἡμῖν ἐκ πάσης ἀνάγκης γίγνεσθαι;

ΚΛ. Δοκῶ μὲν οὐδέν.

ΑΘ. Ὅπου δὴ νόμοι καλῶς εἰσι κείμενοι ἢ καὶ εἰς τὸν c ἔπειτα χρόνον ἔσονται τὴν περὶ τὰς Μούσας παιδείαν τε καὶ παιδιάν, οἰόμεθα ἐξέσεσθαι τοῖς ποιητικοῖς, ὅτιπερ ἂν αὐτὸν τὸν ποιητὴν ἐν τῇ ποιήσει τέρπῃ ῥυθμοῦ ἢ μέλους ἢ ῥήματος ἐχόμενον, τοῦτο διδάσκοντα καὶ τοὺς τῶν εὐνόμων παῖδας καὶ νέους ἐν τοῖς χοροῖς, ὅτι ἂν τύχῃ ἀπεργάζεσθαι πρὸς ἀρετὴν ἢ μοχθηρίαν;

ΚΛ. Οὔτοι δὴ τοῦτό γε λόγον ἔχει· πῶς γὰρ ἄν;

ΑΘ. Νῦν δέ γε αὐτὸ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πάσαις ταῖς d πόλεσιν ἔξεστι δρᾶν, πλὴν κατ᾽ Αἴγυπτον.

ΚΛ. Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ δὴ πῶς τὸ τοιοῦτον φῂς νενομοθετῆσθαι;

ΑΘ. Θαῦμα καὶ ἀκοῦσαι. Πάλαι γὰρ δή ποτε, ὡς ἔοικεν,

656 a 6 λέγεις O : λέγοις A (σ i. r.) et (οι s. v.) O^4 || 7 μῶν οὖν τι A (μ i. r. et ῶν οὖν τι e. v. A^c) et O || 8 αὖ τοῖς O^c ut vid. (acc. supra υ addito) : αὐτοῖς AO || **b** 3 (cf. mox c 3) παιδιᾶς O et (alt. ι i. r.) A^c : παιδείας A || 4 αὑτοῦ A et (ut vid.) O^c : αὐτοῦ O || **c** 2 ἔπειτα A et (ει i. r.) O^c : ἐπιόντα (ut vid.) O.

mélodies que doit pratiquer dans ses exercices la jeunesse des cités ; ils en ont donc fixé la détermination et la nature, puis en ont exposé les modèles dans les temples ; ces modèles,
e il n'était permis ni aux peintres, ni à quiconque représente des attitudes d'aucune sorte, de les négliger pour modifier les règles nationales ou en imaginer de nouvelles, et maintenant encore cela leur est défendu, soit en cette matière, soit en tout art musical. A l'examen, tu trouveras que, dans ce pays, les peintures ou les sculptures remontent à des millénaires, — et quand je dis millénaires, ce n'est pas façon de parler, c'est la réalité ; elles ne sont ni plus belles
657 a ni plus laides que celles d'aujourd'hui, et ont mis en œuvre une technique identique[1].

Clinias. — C'est extraordinaire.

L'Athénien. — Non pas ; mais législatif et politique extrêmement. Sans doute, tu trouverais là également des points à reprendre ; en tout cas, cette réglementation de la musique est un fait réel et digne de remarque : il est donc possible, en pareille matière, de légiférer à coup sûr, et il faut hardiment ériger en lois ces airs qui sont d'eux-mêmes conformes à la règle. Ce serait l'œuvre d'un dieu ou de quelqu'un de divin, de même que là-bas, dit-on, les airs conservés durant
b tout ce temps sont l'œuvre d'Isis. Ainsi, je le répète, si jamais on peut saisir d'une manière quelconque la justesse en matière musicale, il faut hardiment en faire une loi et une règle ; car la tendance de nos plaisirs et de nos douleurs à vouloir toujours s'exprimer dans une nouvelle musique n'a probablement pas une grande force pour ruiner les chœurs consacrés par le temps en les traitant de surannés. Du moins, elle ne semble aucunement avoir été capable de ruiner ceux de là-bas, tout au contraire.

c Clinias. — Il semble qu'il en irait ainsi, d'après ce que tu viens de dire.

1. Des passages comme celui-ci (et l'on peut comparer *Rép.* III 396 a-397 a, *Lois* III 700 a-b) ont fait écrire à Wilamowitz (*Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin, 1900, p. 14) : « Platon avait des goûts décidément archaïques en musique et en poésie, et ignore complètement les nouveautés. » Dans ce culte de l'antiquité, l'Égypte occupe une grande place. Le livre VII célébrera le calendrier, fondé sur les fêtes des dieux, et le caractère religieux des

ἐγνώσθη παρ' αὐτοῖς οὗτος ὁ λόγος ὃν τὰ νῦν λέγομεν ἡμεῖς,
ὅτι καλὰ μὲν σχήματα, καλὰ δὲ μέλη δεῖ μεταχειρίζεσθαι
ταῖς συνηθείαις τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν νέους· ταξάμενοι δὲ
ταῦτα ἅττα ἐστὶ καὶ ὁποῖ' ἅττα, ἀπέφηναν ἐν τοῖς ἱεροῖς,
καὶ παρὰ ταῦτ' οὐκ ἐξῆν οὔτε ζωγράφοις, οὔτ' ἄλλοις ὅσοι e
σχήματα καὶ ὁποῖ' ἅττα ἀπεργάζονται, καινοτομεῖν οὐδ'
ἐπινοεῖν ἄλλ' ἅττα ἢ τὰ πάτρια, οὐδὲ νῦν ἔξεστιν, οὔτε ἐν
τούτοις οὔτε ἐν μουσικῇ συμπάσῃ. Σκοπῶν δὲ εὑρήσεις
αὐτόθι τὰ μυριοστὸν ἔτος γεγραμμένα ἢ τετυπωμένα — οὐχ
ὡς ἔπος εἰπεῖν μυριοστὸν ἀλλ' ὄντως — τῶν νῦν δεδη-
μιουργημένων οὔτε τι καλλίονα οὔτ' αἰσχίω, τὴν αὐτὴν δὲ 657 a
τέχνην ἀπειργασμένα.

ΚΛ. Θαυμαστὸν λέγεις.

ΑΘ. Νομοθετικὸν μὲν οὖν καὶ πολιτικὸν ὑπερβαλλόντως.
Ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι· τοῦτο δ' οὖν τὸ περὶ
μουσικὴν ἀληθές τε καὶ ἄξιον ἐννοίας, ὅτι δυνατὸν ἄρ' ἦν
περὶ τῶν τοιούτων νομοθετεῖσθαι βεβαίως θαρροῦντα μέλη
τὰ τὴν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα. Τοῦτο δὲ θεοῦ ἢ θείου
τινὸς ἂν εἴη, καθάπερ ἐκεῖ φασιν τὰ τὸν πολὺν τοῦτον
σεσωμένα χρόνον μέλη τῆς Ἴσιδος ποιήματα γεγονέναι. b
Ὥσθ', ὅπερ ἔλεγον, εἰ δύναιτό τις ἑλεῖν αὐτῶν καὶ ὁπωσοῦν
τὴν ὀρθότητα, θαρροῦντα χρὴ εἰς νόμον ἄγειν καὶ τάξιν
αὐτά· ὡς ἡ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ζήτησις τοῦ καινῇ ζητεῖν
ἀεὶ μουσικῇ χρῆσθαι σχεδὸν οὐ μεγάλην τινὰ δύναμιν ἔχει
πρὸς τὸ διαφθεῖραι τὴν καθιερωθεῖσαν χορείαν ἐπικαλοῦσα
ἀρχαιότητα. Τὴν γοῦν ἐκεῖ οὐδαμῶς ἔοικε δυνατὴ γεγονέναι
διαφθεῖραι, πᾶν δὲ τοὐναντίον.

ΚΛ. Φαίνεται οὕτως ἂν ταῦτα ἔχειν ἐκ τῶν ὑπὸ σοῦ τὰ c
νῦν λεχθέντων.

d 8 συνηθείαις O et (ηθεί i. r. A^c) A || **657 a** 4 νομοθετικόν- 9 εἴη hab. Eusebius, 12, 22, 1 (596 c V.) || 5 ἀλλ' AO : ἄλλα τε Eus. || post περὶ ras. un. litt. in A (cum uno signo) || 9 τινὸς ἂν AO cum Eusebii IOND : τινὸς ἀνδρὸς Eusebii I^c (δρὸς s. v.) || **b** 1 σεσωμένα A : σεσωσμένα O et (σ s. v.) A^2 || 4 τοῦ K^c : που AO || 6 ἐπικαλοῦσα K^c : ἐπικαλοῦσαν AO.

Conditions du bon usage des chœurs.

L'Athénien. — Disons-nous donc sans crainte que l'usage de musique et de fêtes avec danses chorales est correct aux conditions que voici ? Nous nous réjouissons quand nous nous croyons dans la prospérité, et quand nous nous réjouissons, à l'inverse, nous nous croyons dans la prospérité. N'est-ce pas vrai ?

Clinias. — Absolument.

L'Athénien. — Or, dans un tel sentiment, celui de la joie, nous ne pouvons rester en repos.

Clinias. — C'est un fait.

d L'Athénien. — Et n'est-il pas vrai que si nos jeunes, eux, sont prêts à danser, nous, les vieux, nous trouvons, à notre estime, un passe-temps convenable dans le spectacle de leurs ébats, heureux de leurs jeux et de leurs fêtes, puisque notre légèreté nous abandonne maintenant ? C'est elle que nous saluons de nos regrets quand nous instituons ainsi des concours pour ceux qui peuvent le mieux secouer notre torpeur en réveillant le souvenir de notre jeunesse.

Clinias. — Très vrai.

L'Athénien. — Jugeons-nous donc absolument vaine
e l'opinion actuelle de la multitude qui prétend que, dans les concours, il faut tenir pour le plus habile et proclamer vainqueur celui qui nous procure le plus possible de contentement et de plaisir ? En effet, puisqu'on nous a permis de nous distraire à ces spectacles, celui qui donne le plus de plaisir au plus grand nombre de gens doit être honoré le plus, et, comme je le disais à l'instant, remporter le prix.
658 a N'est-ce pas à bon droit qu'on dit cela et n'aurait-on pas raison d'agir de la sorte ?

Clinias. — Peut-être.

L'Athénien. — Ah ! bienheureux ami, ne tranchons pas à la légère une pareille question [1] ; divisons-la en parties pour l'examiner de la façon que voici. Dis-moi, si jamais on instituait, sans autres formalités, un concours, celui que tu voudras, sans préciser s'il serait gymnique, musical ou hip-

chants et des danses (799 a-b) ; plus loin, les jeux ingénieux qui enseignent sans effort le calcul à la jeunesse (819 b-c).

1. « A la légère » traduit un ταχύ, jeu de mots sur le τάχα de Clinias que le français ne peut rendre.

ΑΘ. Ἆρ᾽ οὖν θαρροῦντες λέγομεν τὴν τῇ μουσικῇ καὶ τῇ παιδιᾷ μετὰ χορείας χρείαν ὀρθὴν εἶναι τοιᾷδέ τινι τρόπῳ; χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα εὖ πράττειν, καὶ ὁπόταν χαίρωμεν, οἰόμεθα εὖ πράττειν αὖ; μῶν οὐχ οὕτως;

ΚΛ. Οὕτω μὲν οὖν.

ΑΘ. Καὶ μὴν ἔν γε τῷ τοιούτῳ, χαίροντες, ἡσυχίαν οὐ δυνάμεθα ἄγειν.

ΚΛ. Ἔστι ταῦτα.

ΑΘ. Ἆρ᾽ οὖν οὐχ ἡμῶν οἱ μὲν νέοι αὐτοὶ χορεύειν ἑτοι- d μοι, τὸ δὲ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν ἐκείνους αὖ θεωροῦντες διάγειν ἡγούμεθα πρεπόντως, χαίροντες τῇ ἐκείνων παιδιᾷ τε καὶ ἑορτάσει, ἐπειδὴ τὸ παρ᾽ ἡμῖν ἡμᾶς ἐλαφρὸν ἐκλείπει νῦν, ὃ ποθοῦντες καὶ ἀσπαζόμενοι τίθεμεν οὕτως ἀγῶνας τοῖς δυναμένοις ἡμᾶς ὅτι μάλιστ᾽ εἰς τὴν νεότητα μνήμῃ ἐπεγείρειν;

ΚΛ. Ἀληθέστατα.

ΑΘ. Μῶν οὖν οἰόμεθα καὶ κομιδῇ μάτην τὸν νῦν λεγόμενον λόγον περὶ τῶν ἑορταζόντων λέγειν τοὺς πολλούς, ὅτι e τοῦτον δεῖ σοφώτατον ἡγεῖσθαι καὶ κρίνειν νικᾶν, ὃς ἂν ἡμᾶς εὐφραίνεσθαι καὶ χαίρειν ὅτι μάλιστα ἀπεργάζηται; δεῖ γὰρ δή, ἐπείπερ ἀφείμεθά γε παίζειν ἐν τοῖς τοιούτοις, τὸν πλείστους καὶ μάλιστα χαίρειν ποιοῦντα, τοῦτον μάλιστα τιμᾶσθαί τε, καὶ ὅπερ εἶπον νυνδή, τὰ νικητήρια φέρειν. Ἆρ᾽ οὐκ ὀρθῶς λέγεταί τε τοῦτο καὶ πράττοιτ᾽ ἄν, εἰ 658 a ταύτῃ γίγνοιτο;

ΚΛ. Τάχ᾽ ἄν.

ΑΘ. Ἀλλ᾽, ὦ μακάριε, μὴ ταχὺ τὸ τοιοῦτον κρίνωμεν, ἀλλὰ διαιροῦντες αὐτὸ κατὰ μέρη σκοπώμεθα τοιᾷδέ τινι τρόπῳ· τί ἄν, εἴ ποτέ τις οὕτως ἁπλῶς ἀγῶνα θείη ὁντινοῦν, μηδὲν ἀφορίσας μήτε γυμνικὸν μήτε μουσικὸν μήθ᾽

c 3 λέγομεν (ο ex ω) A^c : λέγωμεν AO || **d** 3 παιδιᾷ O A^c : παιδείᾳ A || 9 οἰόμεθα O et (ο ex ω) A^c : οἰώμεθα A et (ω ex ο) O⁴ (i. m. comp. τὰ ἀντίγραφα ὅλα διὰ τοῦ ῶ ἐστιν O⁴) || **e** 4 γε O : om. A || **658 a** 1 οὐκ AO : οὖν K^c || τε A et s. v. O³ : om. O.

pique, et qu'on rassemblât toute la cité pour annoncer un prix et proclamer que vienne qui voudra lutter, dans un concours de pur plaisir, à qui charmera le mieux les specta-
b teurs. De quelle manière? Aucune règle ne lui est fixée. Il n'a, pour vaincre, qu'à dépasser tout le monde sur ce point et à être jugé le plus plaisant parmi les compétiteurs. Quel serait, à notre avis, le résultat d'une telle proclamation?

CLINIAS. — Sous quel rapport l'entends-tu?

L'ATHÉNIEN. — Naturellement, l'un exhibera, comme Homère, une rhapsodie, l'autre une citharédie, celui-ci une tragédie, celui-là une comédie, et je ne serais pas surpris qu'un montreur de marionnettes se crût le plus sûr de
c vaincre; quand ces concurrents et d'autres en nombre illimité seront réunis, pouvons-nous dire lequel remporterait une victoire méritée?

CLINIAS. — Ta question est étrange: qui pourrait te répondre en connaissance de cause avant d'avoir entendu le verdict et assisté lui-même à chacune des compétitions?

L'ATHÉNIEN. — Eh bien! voulez-vous que je vous fasse cette étrange réponse?

CLINIAS. — Sans doute.

L'ATHÉNIEN. — Tout d'abord, si les juges étaient les tout petits enfants, ils jugeraient en faveur du montreur de marionnettes, n'est-il pas vrai?

d CLINIAS. — Assurément.

L'ATHÉNIEN. — Si c'étaient les enfants déjà grands, le vainqueur serait l'auteur comique; la tragédie aura pour elle les femmes cultivées, les jeunes gens et peut-être, j'imagine, l'ensemble du public.

CLINIAS. — Peut-être, en effet.

L'ATHÉNIEN. — Mais qu'un rhapsode récite comme il faut l'*Iliade*, l'*Odyssée* ou quelqu'un des poèmes d'Hésiode, et nous, les vieillards, nous pourrions bien, sur cette agréable audition, le déclarer largement vainqueur [1]. Or, lequel aurait triomphé à juste titre, c'est la question qui se pose maintenant, n'est-ce pas?

1. Cela ne veut pas dire qu'Homère et Hésiode aient une valeur éducative exceptionnelle; mais la condamnation de la *République* n'est ni sans appel ni sans réserves: le philosophe, nourri de la poésie ancienne, en garde la nostalgie; cf. *Rép.* X 595 b-c, 607 c-d.

ἱππικόν, ἀλλὰ πάντας συναγαγὼν τοὺς ἐν τῇ πόλει προείποι,
θεὶς νικητήρια, τὸν βουλόμενον ἥκειν ἀγωνιούμενον ἡδονῆς
πέρι μόνον, ὃς δ' ἂν τέρψῃ τοὺς θεατὰς μάλιστα, μηδὲν b
ἐπιταττόμενος ᾧτινι τρόπῳ, νικήσῃ δὲ αὐτὸ τοῦτο ὅτι
μάλιστα ἀπεργασάμενος καὶ κριθῇ τῶν ἀγωνισαμένων
ἥδιστος γεγονέναι — τί ποτ' ἂν ἡγούμεθα ἐκ ταύτης τῆς
προρρήσεως συμβαίνειν;

ΚΛ. Τοῦ πέρι λέγεις;

ΑΘ. Εἰκός που τὸν μέν τινα ἐπιδεικνύναι, καθάπερ
Ὅμηρος, ῥαψῳδίαν, ἄλλον δὲ κιθαρῳδίαν, τὸν δέ τινα τρα-
γῳδίαν, τὸν δ' αὖ κωμῳδίαν, οὐ θαυμαστὸν δὲ εἴ τις καὶ
θαύματα ἐπιδεικνὺς μάλιστ' ἂν νικᾶν ἡγοῖτο· τούτων δὴ c
τοιούτων καὶ ἑτέρων ἀγωνιστῶν μυρίων ἐλθόντων ἔχομεν
εἰπεῖν τίς ἂν νικῷ δικαίως;

ΚΛ. Ἄτοπον ἤρου· τίς γὰρ ἂν ἀποκρίναιτό σοι τοῦτο ὡς γνοὺς ἄν ποτε πρὶν ἀκοῦσαί τε, καὶ τῶν ἀθλητῶν ἑκάστων αὐτήκοος αὐτὸς γενέσθαι;

ΑΘ. Τί οὖν δή; βούλεσθε ἐγὼ σφῷν τὴν ἄτοπον ἀπόκρισιν ταύτην ἀποκρίνωμαι;

ΚΛ. Τί μήν;

ΑΘ. Εἰ μὲν τοίνυν τὰ πάνυ σμικρὰ κρίνοι παιδία, κρινοῦσιν τὸν τὰ θαύματα ἐπιδεικνύντα· ἢ γάρ;

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ; d

ΑΘ. Ἐὰν δέ γ' οἱ μείζους παῖδες, τὸν τὰς κωμῳδίας· τραγῳδίαν δὲ αἵ τε πεπαιδευμέναι τῶν γυναικῶν καὶ τὰ νέα μειράκια καὶ σχεδὸν ἴσως τὸ πλῆθος πάντων.

ΚΛ. Ἴσως δῆτα.

ΑΘ. Ῥαψῳδὸν δέ, καλῶς Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσσειαν ἤ τι τῶν Ἡσιοδείων διατιθέντα, τάχ' ἂν ἡμεῖς οἱ γέροντες ἥδιστα ἀκούσαντες νικᾶν ἂν φαῖμεν πάμπολυ. Τίς οὖν ὀρθῶς ἂν νενικηκὼς εἴη, τοῦτο μετὰ τοῦτο· ἢ γάρ;

a 9 ἥκειν O et (ἥ ex νι) A || **b** 4 ἡγούμεθα AO-: ἡγώμεθα (ω comp. s. v.) O² || **c** 7 ἀπόκρισιν ταύτην A : ταύτην ἀπόκοισιν O.

Clinias. — Oui.

e L'Athénien. — Évidemment, vous et moi, nous ne pourrons que déclarer justement vainqueur celui qu'auront proclamé ceux de notre âge. Car notre expérience paraît être, parmi les divers titres qui se présentent actuellement dans toutes les cités et partout, de beaucoup le plus excellent [1].

Clinias. — Sans doute.

L'Athénien. — Je vais jusqu'à faire moi-même cette concession à la multitude que la musique doit se juger d'après le plaisir, mais non pas, toutefois, d'après celui des premiers venus : cet art, dirons-nous, sera le plus beau qui charme les meilleurs, après une formation suffisante, et
659 a surtout celui qui plaît à un homme distingué entre tous par la vertu et l'éducation ; et si nous prétendons qu'il faut de la vertu aux juges de ces concours, c'est qu'ils doivent être doués non seulement de sagesse mais encore de courage. Ce n'est pas au théâtre, en effet, que le vrai juge doit apprendre à juger, lorsqu'il est étourdi par le tumulte du public et sa propre inexpérience ; il ne doit pas non plus, quand il porte un jugement, céder à la faiblesse et à la lâcheté, et, de la même bouche dont il a invoqué les dieux avant de prendre
b rang de juge, proclamer mollement une sentence mensongère ; car ce n'est pas en disciple, mais plutôt en maître des spectateurs, quand il s'agit de justice, que le juge siège à sa place, et il a mission de s'opposer (cette opposition était possible en vertu de l'ancienne loi des Grecs) à ceux qui procurent au public, contre les convenances et la correction, sa provision de plaisir : c'est ainsi que maintenant la loi de Sicile et d'Italie, qui s'en remet à la masse des spectateurs et discerne le vainqueur sur un vote à mains levées, a gâté les poètes eux-mêmes [2], — car ils travaillent pour le plaisir
c dépravé de leurs juges et ce sont les spectateurs qui font leur éducation ; elle a gâté même les plaisirs du théâtre : alors

1. On sait l'importance du « principe d'ancienneté » dans la cité antique. Dans le mémoire qu'il lui a consacré (Paris, 1942), P. Roussel a naturellement utilisé ce texte (p. 73).

2. Phrase controversée, qu'on a souvent corrigée en y introduisant une négation avant la mention de « la loi de Sicile et d'Italie » (c'est-à-dire « de Grande-Grèce »). J'ai préféré traiter le rappel de « l'ancienne loi des Grecs » comme une parenthèse (c'est peut-être, aussi bien, une glose marginale qui a passé dans le texte), et rappor-

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Δῆλον ὡς ἔμοιγε καὶ ὑμῖν ἀναγκαῖόν ἐστιν φάναι e
τοὺς ὑπὸ τῶν ἡμετέρων ἡλικιωτῶν κριθέντας ὀρθῶς ἂν νικᾶν. Τὸ γὰρ ἔθος ἡμῖν τῶν νῦν δὴ πάμπολυ δοκεῖ τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἁπάσαις καὶ πανταχοῦ βέλτιστον γίγνεσθαι.

ΚΛ. Τί μήν;

ΑΘ. Συγχωρῶ δὴ τό γε τοσοῦτον καὶ ἐγὼ τοῖς πολλοῖς, δεῖν τὴν μουσικὴν ἡδονῇ κρίνεσθαι, μὴ μέντοι τῶν γε ἐπιτυχόντων, ἀλλὰ σχεδὸν ἐκείνην εἶναι Μοῦσαν καλλίστην ἥτις τοὺς βελτίστους καὶ ἱκανῶς πεπαιδευμένους τέρπει, μάλιστα δὲ ἥτις ἕνα τὸν ἀρετῇ τε καὶ παιδείᾳ διαφέροντα· 659 a
διὰ ταῦτα δὲ ἀρετῆς φαμεν δεῖσθαι τοὺς τούτων κριτάς, ὅτι τῆς τε ἄλλης μετόχους αὐτοὺς εἶναι δεῖ φρονήσεως καὶ δὴ καὶ τῆς ἀνδρείας. Οὔτε γὰρ παρὰ θεάτρου δεῖ τόν γε ἀληθῆ κριτὴν κρίνειν μανθάνοντα, καὶ ἐκπληττόμενον ὑπὸ θορύβου τῶν πολλῶν καὶ τῆς αὑτοῦ ἀπαιδευσίας, οὔτ᾽ αὖ γιγνώσκοντα δι᾽ ἀνανδρίαν καὶ δειλίαν ἐκ ταὐτοῦ στόματος οὗπερ τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο μέλλων κρίνειν, ἐκ τούτου ψευδόμενον ἀποφαίνεσθαι ῥᾳθύμως τὴν κρίσιν· οὐ γὰρ b
μαθητὴς ἀλλὰ διδάσκαλος, ὥς γε τὸ δίκαιον, θεατῶν μᾶλλον ὁ κριτὴς καθίζει, καὶ ἐναντιωσόμενος τοῖς τὴν ἡδονὴν μὴ προσηκόντως μηδὲ ὀρθῶς ἀποδιδοῦσι θεαταῖς — ἐξῆν γὰρ δὴ τῷ παλαιῷ τε καὶ ἑλληνικῷ νόμῳ — καθάπερ ὁ σικελικός τε καὶ ἰταλικὸς νόμος νῦν, τῷ πλήθει τῶν θεατῶν ἐπιτρέπων καὶ τὸν νικῶντα διακρίνων χειροτονίαις, διέφθαρκε μὲν τοὺς ποιητὰς αὐτούς — πρὸς γὰρ τὴν τῶν κριτῶν ἡδονὴν ποιοῦσιν οὖσαν φαύλην, ὥστε αὐτοὶ αὐτοὺς c
οἱ θεαταὶ παιδεύουσιν — διέφθαρκεν δ᾽ αὐτοῦ τοῦ θεάτρου

e 2 ἡμετέρων A et (ἡ ex ὑ) O[c] : ὑμετέρων O || 3 ἔθος AO : ἦθος K[c] || νῦν AO : νέων K[c] || 6 συγχωρῶ-659 b 4 θεαταῖς hab. Eusebius, 12, 23, 1-3 (596 d-597 b V.) || δὴ AO : γε Eus. || **659 a** 4 θεάτρου A Eus. et ἁ. i. m. O[4] : θατέρου O || 6 θορύβου AO : τοῦ θορύβου Eus. || αὑτοῦ O : ἑαυτοῦ Eus. αὐτοῦ A || **b** 4 θεαταῖς AO Eus. et (ἁ. αῖς comp.) s. v. O[4] || 5 οὐ ante καθάπερ add. cj. Winckelmann || καθάπερ O et (κα i. r.) A || **c** 1 αὐτοὺς A : ἑαυτοὺς O.

que le public devrait, à des auditions toujours meilleures que ses goûts, trouver un plaisir meilleur, c'est maintenant, par sa faute, tout le contraire qui lui arrive. Puisque notre discussion est venue à bout du sujet, voyez quelle en peut bien être la portée : ne serait-ce pas ce que je vais dire ?

CLINIAS. — Quoi donc ?

L'ATHÉNIEN. — Pour la troisième ou quatrième fois, il me semble que la discussion est revenue par un circuit à
d son point de départ : l'éducation, disions-nous, consiste à tirer et amener les enfants au principe que la loi déclare juste, et dont, forts de leur expérience, les gens les plus vertueux et les plus âgés s'accordent à reconnaître la justesse[1]. Ainsi donc, pour que l'âme des enfants, loin de s'habituer à des joies et à des tristesses contraires au jugement de la loi et de ceux que la loi a persuadés, se conforme à ce jugement en se réjouissant et s'affligeant des mêmes objets
e que le vieillard, à cette fin, ce que nous appelons des chants n'est plus, en réalité, que des incantations de l'âme, élaborées en vue de l'accord que nous disons[2] ; mais comme les jeunes âmes ne peuvent supporter le labeur, on parle et on s'occupe de jeux et de chants ; c'est comme pour les malades,
660 a les faibles santés : les gens chargés de leur nourriture tâchent de leur servir ce qui leur est bon dans des mets et des boissons agréables, et ce qui leur ferait du mal, au contraire, sous des apparences rebutantes, pour les habituer à bien placer leur attrait et leur répulsion. Ainsi des auteurs : le bon législateur les persuadera de se proposer le même but dans leur louable et beau langage, et si la persuasion ne suffit pas, il les obligera à mettre dans leurs rythmes les figures et dans leurs mélodies les modulations des hommes sages, courageux, bons de toute manière, s'ils veulent composer correctement.

ter la nouvelle loi à la façon condamnée de chercher à tout prix le plaisir du public. Sur la royauté de celui-ci à Athènes, cf. le fragment de Cratinos (323 K.) commenté par R. Goossens (*Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 181-183).

1. Le principe a été exposé 653 b-c : c'est la nécessité de former l'instiuct de l'enfant. Cf. ci-dessus la note *ad locum*.

2. Ces incantations rappellent celles du *Charmide* (155 e-157 c), destinées à guérir le mal de tête en soignant le corps tout entier et l'âme elle-même.

τὰς ἡδονάς· δέον γὰρ αὐτοὺς ἀεὶ βελτίω τῶν αὑτῶν ἠθῶν ἀκούοντας βελτίω τὴν ἡδονὴν ἴσχειν, νῦν αὐτοῖς δρῶσιν πᾶν τοὐναντίον συμβαίνει. Τί ποτ᾽ οὖν ἡμῖν τὰ νῦν αὖ διαπερανθέντα τῷ λόγῳ σημαίνειν βούλεται; σκοπεῖσθ᾽ εἰ τόδε.

ΚΛ. Τὸ ποῖον;

ΑΘ. Δοκεῖ μοι τρίτον ἢ τέταρτον ὁ λόγος εἰς ταὐτὸν περιφερόμενος ἥκειν, ὡς ἄρα παιδεία μέν ἐσθ᾽ ἡ παίδων d ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπιεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι᾽ ἐμπειρίαν συνδεδογμένον ὡς ὄντως ὀρθός ἐστιν· ἵν᾽ οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζηται τῷ νόμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ νόμου πεπεισμένοις, ἀλλὰ συνέπηται χαίρουσά τε καὶ λυπουμένη τοῖς αὐτοῖς τούτοις οἷσπερ ὁ γέρων, τούτων ἕνεκα, ἃς ᾠδὰς καλοῦμεν, ὄντως e μὲν ἐπῳδαὶ ταῖς ψυχαῖς αὗται νῦν γεγονέναι, πρὸς τὴν τοιαύτην ἣν λέγομεν συμφωνίαν ἐσπουδασμέναι, διὰ δὲ τὸ σπουδὴν μὴ δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν νέων ψυχάς, παιδιαί τε καὶ ᾠδαὶ καλεῖσθαι καὶ πράττεσθαι, καθάπερ τοῖς κάμνουσίν τε καὶ ἀσθενῶς ἴσχουσιν τὰ σώματα ἐν ἡδέσι τισὶν σιτίοις καὶ πώμασι τὴν χρηστὴν πειρῶνται τροφὴν προσφέ- 660 a ρειν οἷς μέλει τούτων, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν ἐν ἀηδέσιν, ἵνα τὴν μὲν ἀσπάζωνται, τὴν δὲ μισεῖν ὀρθῶς ἐθίζωνται. Ταὐτὸν δὴ καὶ τὸν ποιητικὸν ὁ ὀρθὸς νομοθέτης ἐν τοῖς καλοῖς ῥήμασι καὶ ἐπαινετοῖς πείσει τε, καὶ ἀναγκάσει μὴ πείθων, τὰ τῶν σωφρόνων τε καὶ ἀνδρείων καὶ πάντως ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔν τε ῥυθμοῖς σχήματα καὶ ἐν ἁρμονίαισιν μέλη ποιοῦντα ὀρθῶς ποιεῖν.

c 3 αὑτῶν O : αὐτῶν A (sed spir. asper i. m.) || 4 αὐτοῖς scr. Vatic. gr. 1029 : αὖ τοῖς AO || 9 δοκεῖ- 660 a 8 ποιεῖν hab. Eusebius, 12, 20, 1-3 (594 a-d V.) || **d** 4 ὀρθός A Π i. m. O⁴ Eus. et (ό s. v.) O⁴ : ὀρθῶς O || 6 πεπεισμένοις AO : τεθειμένοις Eus. || 7 τούτοις AO : om. Eus. || **e** 6 τισὶν A : τισὶ O τέ τισι Eus. || **660 a** 4 δὴ AO : δὲ Eus. || 6 σωφρόνων AO Eus. : σωφρονούντων Π i. m. O⁴ || 7 ἁρμονίαισιν A (ante ἁρμ. ras. un. litt. cum uno signo) : ἁρμονίαισι (ἀ. σι s. v.) O⁴ ἁρμονίαις O.

b CLINIAS. — Dès maintenant, au nom de Zeus, est-ce donc ainsi, étranger, que l'on te paraît composer dans les autres cités ? Pour moi, en effet, autant que je puis le constater, je ne vois pas, sauf chez nous et à Sparte, que ce que tu dis actuellement soit en pratique [1] : on ne cesse d'inventer du nouveau en matière de danses et dans tout le domaine de la musique, et ce ne sont pas les lois qui demandent ces changements, ce sont des passions déréglées, qui, bien loin d'être
c les mêmes et de même nature, comme tu l'expliques à propos de l'Égypte, ne sont jamais les mêmes.

L'ATHÉNIEN. — Fort bien, Clinias. Si je t'ai donné l'impression que je présentais la règle dont tu parles comme actuellement appliquée, il est probable que mon peu de clarté à exprimer ma pensée est cause de ton impression et de mon échec ; l'idéal musical dont je souhaite la réalisation, j'ai dû le formuler en des termes tels que tu as pu me prêter cette idée. C'est qu'invectiver contre un état de choses irrémédiable, où l'erreur est allée si loin, n'est nullement une tâche agréable, encore qu'elle soit parfois nécessaire. Mais
d puisque tu es toi aussi de cet avis, allons-y. Prétends-tu que chez vous et chez les compatriotes de notre ami, plus que chez les autres Grecs, les choses se passent de la sorte ?

CLINIAS. — Et comment !

L'ATHÉNIEN. — Et si chez les autres aussi elles se passaient de même ? Dirons-nous qu'elles iraient mieux ainsi qu'en allant comme elles vont actuellement ?

CLINIAS. — Ce serait, évidemment, un grand progrès, si elles allaient comme chez les Lacédémoniens et chez nous, et de plus, suivant l'idéal que tu traçais tout à l'heure.

Union de la justice et du bonheur.

L'ATHÉNIEN. — Eh bien ! mettons-nous d'accord pour l'instant [2]. N'est-il pas vrai
e que chez vous, dans toute éducation musicale, le thème est celui que voici ? Vous obligez les poètes à dire que l'homme de bien, celui qui est sage et

1. A l'époque des *Lois*, en effet, Sparte et la Crète se sont depuis longtemps installées dans un archaïsme conservateur ; pour Sparte, le repliement qui la coupe du monde extérieur remonte au moins à la fin du VIe siècle.

2. Le « thème » qui va être développé dans les pages suivantes devrait être celui de toute éducation « musicale » plutôt qu'il ne l'est

ΚΛ. Νῦν οὖν οὕτω δοκοῦσίν σοι, πρὸς Διός, ὦ ξένε, ἐν b
ταῖς ἄλλαις πόλεσι ποιεῖν ; ἐγὼ μὲν γὰρ καθ' ὅσον αἰσθάνομαι, πλὴν παρ' ἡμῖν ἢ παρὰ Λακεδαιμονίοις, ἃ σὺ νῦν λέγεις οὐκ οἶδα πραττόμενα, καινὰ δὲ ἄττα ἀεὶ γιγνόμενα περί τε τὰς ὀρχήσεις καὶ περὶ τὴν ἄλλην μουσικὴν σύμπασαν, οὐχ ὑπὸ νόμων μεταβαλλόμενα ἀλλ' ὑπό τινων ἀτάκτων ἡδονῶν, πολλοῦ δεουσῶν τῶν αὐτῶν εἶναι καὶ κατὰ ταὐτά, ὡς
σὺ κατ' Αἴγυπτον ἀφερμηνεύεις, ἀλλ' οὐδέποτε τῶν αὐτῶν. c

ΑΘ. Ἄριστά γ', ὦ Κλεινία. Εἰ δ' ἔδοξά σοι ἃ σὺ λέγεις λέγειν ὡς νῦν γιγνόμενα, οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ μὴ σαφῶς λέγων ἃ διανοοῦμαι τοῦτο ἐποίησα καὶ ἔπαθον· ἀλλ' ἃ βούλομαι γίγνεσθαι περὶ μουσικήν, τοιαῦτ' ἄττα εἶπον ἴσως ὥστε σοὶ δόξαι ταῦτα ἐμὲ λέγειν. Λοιδορεῖν γὰρ πράγματα ἀνίατα καὶ πόρρω προβεβηκότα ἁμαρτίας οὐδαμῶς ἡδύ,
ἀναγκαῖον δ' ἐνίοτέ ἐστιν. Ἐπειδὴ δὲ ταῦτα συνδοκεῖ καὶ d
σοί, φέρε, φῂς παρ' ὑμῖν καὶ τοῖσδε μᾶλλον ἢ παρὰ τοῖς ἄλλοις Ἕλλησιν γίγνεσθαι τὰ τοιαῦτα ;

ΚΛ. Τί μήν ;

ΑΘ. Τί δ' εἰ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις γίγνοιθ' οὕτω ; πότερον αὐτὰ καλλιόνως οὕτως εἶναι φαῖμεν ἂν ἢ καθάπερ νῦν γίγνεται γιγνόμενα ;

ΚΛ. Πολύ που τὸ διαφέρον, εἰ καθάπερ παρά τε τοῖσδε καὶ παρ' ἡμῖν, καὶ ἔτι καθάπερ εἶπες σὺ νυνδὴ δεῖν εἶναι, γίγνοιτο.

ΑΘ. Φέρε δή, συνομολογησώμεθα τὰ νῦν. Ἄλλο τι παρ'
ὑμῖν ἐν πάσῃ παιδείᾳ καὶ μουσικῇ τὰ λεγόμενά ἐστι τάδε ; e
τοὺς ποιητὰς ἀναγκάζετε λέγειν ὡς ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος, ἐάντε

c 2 ἃ AO : ἦ K^{c} || **d** 8 διαφέρον A et (έ s. v.) O^{4} : διάφορον O || **e** 2 τοὺς -661 d 5 πῶς hab. Eusebius, 12, 21, 1-5 (594 d-595 d V.) || ποιητὰς A (sed η i. r. et ante τ ras. un. litt. cum uno signo) || ὡς -661 c 5 ἐπιζώῃ, dein **d** 1 λέγω- 4 κακὰ hab. Jamblichus, *Protr.*, 92, 12-93, 17 P. ; -**e** 6 ζῇ (aliquibus omissis) Clemens, *Paedag.*, III 6, 34, 3-4 (I, 256, 13-20 S.).

juste, a la prospérité et le bonheur, qu'il soit grand et fort ou petit et faible, qu'il soit riche ou non ; et que, fût-il plus riche que Cinyras et Midas [1], s'il est injuste, il est malheureux et mène une vie misérable. « Je ne ferais nulle mention », dit votre poète, s'il s'exprime correctement, « je ne tiendrais aucun compte d'un homme » qui accomplirait et acquerrait, sans y joindre la justice, tout ce qu'on nomme les choses belles, et de plus, dans cet état, « attaquerait
661 a l'ennemi en le serrant de près » ; mais s'il est injuste, puisse-t-il ne pas tenir « devant le spectacle de la tuerie sanglante », ne pas triompher à la course « du Thrace Borée », et qu'il ne lui arrive jamais rien de ce qu'on appelle des biens. Car ce que la multitude nomme des biens porte ce nom à tort. On dit, en effet, que le plus grand est la santé, le second la beauté, le troisième la richesse, et l'on parle d'une infinité d'autres biens : avoir la vue et l'ouïe perçantes,
b fines toutes les impressions qui dépendent des sens, et encore, être tyran et faire tout ce que l'on désire, et le comble de toute béatitude, c'est, dit-on, lorsqu'on possède tout cela, de devenir immortel au plus tôt. Vous et moi, au contraire, nous disons, je suppose, que tous ces dons, excellents pour des hommes justes et pieux, sont des fléaux pour les méchants, à commencer par la santé ; et même, la vue,
c l'ouïe, les sensations, l'existence en général sont les pires calamités lorsque, pendant toute la suite des temps, on possède, avec l'immortalité, tous ces biens prétendus sans la justice et la vertu totale ; un moindre mal est, pour un homme comme celui-là, de subsister le moins longtemps

en réalité, même dans des États bien policés comme la Crète et Lacédémone. Pour arriver à démontrer que justice et bonheur sont inséparables, Platon reprend le poème de Tyrtée (fr. 9 Diehl[2]) dont il a, au début du livre Ier (629 a-b ; cf. la note *ad locum*), reproduit les premiers vers et largement résumé les suivants ; mais alors qu'au livre Ier, selon la véritable intention du poète, les avantages énumérés ne tendent qu'à mettre en relief la nécessité de la valeur guerrière, dont leur accumulation ne compenserait pas l'absence, au livre II l'insertion des propositions « s'il s'exprime correctement », « sans y joindre la justice », « s'il est injuste » détourne au profit de la justice les hyperboles (*adynata*) que Tyrtée mettait au service du courage.

1. Midas, roi de Phrygie, seul mentionné *Rép.* III 408 b 5, n'at-

μέγας καὶ ἰσχυρὸς ἐάντε μικρὸς καὶ ἀσθενὴς ᾖ, καὶ ἐὰν
πλουτῇ καὶ μή· ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῇ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα
μᾶλλον, ᾖ δὲ ἄδικος, ἄθλιός τ᾽ ἐστὶ καὶ ἀνιαρῶς ζῇ. Καὶ
« Οὔτ᾽ ἂν μνησαίμην, » φησὶν ὑμῖν ὁ ποιητής, εἴπερ
ὀρθῶς λέγει, « οὔτ᾽ ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην, » ὃς μὴ πάντα
τὰ λεγόμενα καλὰ μετὰ δικαιοσύνης πράττοι καὶ κτῷτο, καὶ
δὴ « καὶ δηΐων » τοιοῦτος ὢν « ὀρέγοιτο ἐγγύθεν ἱστά- 661 a
μενος· » ἄδικος δὲ ὢν μήτε τολμῷ « ὁρῶν φόνον αἱμα-
τόεντα » μήτε νικῷ θέων « Θρηΐκιον Βορέην, » μήτε ἄλλο
αὐτῷ μηδὲν τῶν λεγομένων ἀγαθῶν γίγνοιτό ποτε. Τὰ γὰρ
ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν᾽ ἀγαθὰ οὐκ ὀρθῶς λέγεται. Λέγεται
γὰρ ὡς ἄριστον μὲν ὑγιαίνειν, δεύτερον δὲ κάλλος, τρίτον
δὲ πλοῦτος, μυρία δὲ ἄλλα ἀγαθὰ λέγεται· καὶ γὰρ ὀξὺ ὁρᾶν
καὶ ἀκούειν καὶ πάντα ὅσα ἔχεται τῶν αἰσθήσεων εὐαισθή- b
τως ἔχειν, ἔτι δὲ καὶ τὸ ποιεῖν τυραννοῦντα ὅ τι ἂν ἐπι-
θυμῇ, καὶ τὸ δὴ τέλος ἁπάσης μακαριότητος εἶναι τὸ πάντα
ταῦτα κεκτημένον ἀθάνατον εἶναι γενόμενον ὅτι τάχιστα.
Ὑμεῖς δὲ καὶ ἐγώ που τάδε λέγομεν, ὡς ταῦτά ἐστι σύμ-
παντα δικαίοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα,
ἀδίκοις δὲ κάκιστα σύμπαντα, ἀρξάμενα ἀπὸ τῆς ὑγιείας·
καὶ δὴ καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ c
παράπαν ζῆν μέγιστον μὲν κακὸν τὸν σύμπαντα χρόνον
ἀθάνατον ὄντα καὶ κεκτημένον πάντα τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ
πλὴν δικαιοσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἁπάσης, ἔλαττον δέ, ἂν ὡς
ὀλίγιστον ὁ τοιοῦτος χρόνον ἐπιζῴῃ. Ταῦτα δὴ λέγειν,

e 4 μικρὸς A Clem. Jambl. Eusebii ON : σμικρὸς A[c] O Eusebii I || 5 μὲν AO Clem. Eus. : om. Jambl. || 7 ὑμῖν AO Eus. : om. Jambl. || 8 τιθείμην AO Eus. : τιθοίμην Jambl. τιθείην Tyrtaeus ap. Stob., IV, 10, 1 (326, 4 H.) || 9 κτῷτο AO Eusebii I[c] (s. v.) Jambl. : κέκτητο Eusebii O κεκτῆτο Eusebii IN || καὶ δὴ AO Eus. : om. Jambl. || **661 a** 2 τολμῷ ἀντὶ τοῦ τολμῶν ὑπομένοι Photius, II, 218 N. ; cf. Suidam, IV, 568, 14-15 A. || 3 alt. μήτε AO et Eusebii I[c] (τε supra δὲ) : μηδὲ Jambl. Eusebii ION || 4 τὰ -**c** 5 ἐπιζῴη hab. Theodoretus, 6, 35 (161, 10-25 R.) || **b** 2 ἂν AO Eus. Theod. : δἂν (= δὴ ἂν) Jambl. || **c** 4 τε AO Eus. Theod. : om. Jambl. || 5 ἐπιζῴῃ A (ι post ω i. r.) et O Jambl. : ἐπιζώῃ Eusebii I[c] (ῃ s. v.) ἐπιζώσῃ Eusebii IO (ὡς ἂν) ἐπιζῴη Theod. (ergo optativ.).

possible. Ce langage que je tiens là, vous amènerez, je pense, et obligerez vos poètes à le tenir, et de plus, à lui adapter les rythmes et les mélodies convenables pour former ainsi votre jeunesse. C'est bien cela ? Voyez un peu. Je déclare
d nettement que les maux prétendus sont des biens pour les hommes injustes, des maux pour les justes ; que les prétendus biens sont pour les bons de vrais biens, mais pour les méchants des maux ; je répète donc ma question : sommes-nous d'accord, vous et moi, ou qu'en est-il ?

Clinias. — Il me semble que nous sommes d'accord sur certains points, mais sur d'autres nullement.

L'Athénien. — Serait-ce que si l'on possède la santé, la richesse et la tyrannie d'une manière durable, et j'ajoute, pour vous faire plaisir, une force et un courage supérieurs
e joints à l'immortalité, et l'immunité de tous les prétendus maux, si l'on n'a en soi d'autre mal que l'injustice et la démesure, je n'arrive pas, peut-être, à vous persuader qu'à vivre de la sorte on devient décidément non pas heureux mais misérable de toute évidence ?

Clinias. — Tu dis la vérité même.

L'Athénien. — Bon ; que dois-je dire maintenant ? Si un homme courageux, robuste, beau, riche, qui accomplit tous
662 a ses désirs sa vie durant, était d'ailleurs injuste et déchaîné, vous ne trouvez pas qu'il mènerait nécessairement une vie honteuse ? Mais peut-être concéderez-vous au moins cela, qu'elle est honteuse [1] ?

Clinias. — Tout à fait.

L'Athénien. — Et encore ? Qu'elle est mauvaise ?

Clinias. — Cela, déjà moins facilement.

L'Athénien. — Et encore ? Qu'elle est désagréable et sans avantages pour le sujet ?

Clinias. — Et comment pourrions-nous te concéder encore cela ?

L'Athénien. — Comment ? Il faudrait apparemment qu'un
b dieu, mes amis, nous donnât cet accord ; car pour l'instant

teint pas, dans l'aulodie de *Pap. Oxyrh.* XV 1795, à la prospérité de Cinyras, roi-prêtre de Paphos, favori d'Aphrodite et d'Apollon : « Midas était fortuné, Cinyras était trois fois plus fortuné ».

1. Concession que Calliclès lui-même avait de la peine à désavouer (*Gorg.*, 494 e-495 a). Mais Clinias a raison d'hésiter devant les sui-

οἶμαι, τοὺς παρ' ὑμῖν ποιητάς, ἅπερ ἐγώ, πείσετε καὶ ἀναγκάσετε, καὶ ἔτι τούτοις ἑπομένους ῥυθμούς τε καὶ ἁρμονίας ἀποδιδόντας παιδεύειν οὕτω τοὺς νέους ὑμῶν. Ἦ γάρ ; ὁρᾶτε. Ἐγὼ μὲν γὰρ λέγω σαφῶς τὰ μὲν κακὰ d
λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δικαίοις κακά, τὰ δ' ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντως ἀγαθά, τοῖς δὲ κακοῖς κακά· ὅπερ οὖν ἠρόμην, ἆρα συμφωνοῦμεν ἐγώ τε καὶ ὑμεῖς, ἢ πῶς ;

ΚΛ. Τὰ μὲν ἔμοιγε φαινόμεθά πως, τὰ δ' οὐδαμῶς.

ΑΘ. Ἆρ' οὖν ὑγίειάν τε κεκτημένον καὶ πλοῦτον καὶ τυραννίδα διὰ τέλους, καὶ ἔτι προστίθημι ὑμῖν ἰσχὺν διαφέρουσαν καὶ ἀνδρείαν μετ' ἀθανασίας καὶ μηδὲν ἄλλο αὐτῷ e
τῶν λεγομένων κακῶν εἶναι γιγνόμενον, ἀδικίαν δὲ καὶ ὕβριν ἔχοντα ἐν αὐτῷ μόνον, τὸν οὕτω ζῶντα ἴσως ὑμᾶς οὐ πείθω μὴ οὐκ ἄρα εὐδαίμονα ἀλλ' ἄθλιον γίγνεσθαι σαφῶς ;

ΚΛ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΑΘ. Εἶέν· τί οὖν τὸ μετὰ τοῦτ' εἰπεῖν ἡμᾶς χρεών ; ἀνδρεῖος γὰρ δὴ καὶ ἰσχυρὸς καὶ καλὸς καὶ πλούσιος, καὶ ποιῶν ὅτιπερ ἐπιθυμοῖ τὸν βίον ἅπαντα, οὐχ ὑμῖν δοκεῖ, 662 a
εἴπερ ἄδικος εἴη καὶ ὑβριστής, ἐξ ἀνάγκης αἰσχρῶς ἂν ζῆν ; ἢ τοῦτο μὲν ἴσως ἂν συγχωρήσαιτε, τό γε αἰσχρῶς ;

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΑΘ. Τί δέ ; τὸ καὶ κακῶς ;

ΚΛ. Οὐκ ἂν ἔτι τοῦθ' ὁμοίως.

ΑΘ. Τί δέ ; τὸ καὶ ἀηδῶς καὶ μὴ συμφερόντως αὐτῷ ;

ΚΛ. Καὶ πῶς ἂν ταῦτά γ' ἔτι συγχωροῖμεν ;

ΑΘ. Ὅπως ; εἰ θεὸς ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ὦ φίλοι, δοίη τις b
συμφωνίαν, ὡς νῦν γε σχεδὸν ἀπᾴδομεν ἀπ' ἀλλήλων. Ἐμοὶ

c 6 πείσετε K^c : ποιήσετε AO et re vera Eusebii ON ποιήσω τε Eusebii I || 8 ὑμῶν AO Eus. || d 1 ἐγὼ -4 κακὰ hab. Theodoretus, 6, 36 (161, 25-162, 3 R.) ; Stobaeus, III, 2, 44 (189, 15-18 H.) || d 1 κακὰ O Eus. Jambl. Theod. (praeter S) et i. m. a^2 : καλὰ A et Theodoreti S || e 2 εἶναι γιγνόμενον AO : ἐγγιγνόμενον K^c || 6 εἶέν AO || 662 a 3 συγχωρήσαιτε A et (αι s. v.) O^4 : συγχωρήσετε O.

il semble bien que nos voix soient nettement discordantes. Quant à moi, en effet, cela me paraît si nécessaire qu'il est moins clair pour moi, mon cher Clinias, que la Crète est une île ; et si j'étais législateur, c'est dans ce sens que je tâcherais de forcer à s'exprimer les poètes et tous les citoyens, et j'infligerais la peine la plus forte, ou peu s'en faut, à quiconque, en ce pays, viendrait à prononcer qu'il y a
c parfois des hommes pervers à vivre agréablement, ou que certaines choses sont avantageuses et profitables, d'autres plus justes ; et sur beaucoup d'autres points, en dépit des propos actuels des Crétois et des Lacédémoniens, à ce qu'il semble, et sans doute aussi du reste des hommes, je persuaderais mes concitoyens d'affirmer le contraire. Voyons, excellentes gens, au nom de Zeus et d'Apollon, si nous demandions à ces mêmes dieux qui ont établi vos lois [1] : « Est-ce
d que la vie la plus juste est la plus agréable, ou bien y a-t-il deux vies, l'une la plus agréable et l'autre la plus juste ? » S'ils répondaient qu'il y en a deux, nous leur demanderions peut-être encore, afin de poursuivre correctement nos interrogations : « Quelle sorte d'hommes faut-il dire plus bénis des dieux, ceux qui ont mené la vie la plus juste ou ceux qui ont mené la plus agréable ? » S'ils répondaient : ceux qui ont mené la plus agréable, ce serait de leur part une réponse étrange. Mais je ne veux pas qu'on mêle les dieux à
e de tels propos ; qu'on les attribue plutôt à des pères ou à des législateurs ; oui, supposons que les questions précédentes aient été posées à un père ou à un législateur, et qu'il réponde que celui qui mène la vie la plus agréable est le plus heureux ; là-dessus, je lui dirais : « Père, ne voulais-tu pas pour moi l'existence la plus bénie des dieux ? Et pourtant tu ne cessais de m'exhorter en toute occasion à vivre le plus justement possible. » Ainsi le législateur ou le père qui se serait prononcé dans ce sens apparaîtrait, j'imagine, étrangement impuissant à rester d'accord avec lui-même ; et d'autre part, s'il déclarait que la vie la plus juste est la plus pleine de bénédictions, quiconque l'entendrait, je crois,
663 a s'enquerrait de ce bien et de ce beau, supérieurs au plaisir,

vantes, car elles impliquent une des thèses fondamentales du socratisme : commettre l'injustice est pire que de la subir.

1. Cf. I 633 a, 634 a et les notes.

γὰρ δὴ φαίνεται ταῦτα οὕτως ἀναγκαῖα, ὡς οὐδέ, ὦ φίλε Κλεινία, Κρήτη νῆσος σαφῶς· καὶ νομοθέτης ὢν ταύτῃ πειρῴμην ἂν τούς τε ποιητὰς ἀναγκάζειν φθέγγεσθαι καὶ πάντας τοὺς ἐν τῇ πόλει, ζημίαν τε ὀλίγου μεγίστην ἐπιτιθείην ἄν, εἴ τις ἐν τῇ χώρᾳ φθέγξαιτο ὡς εἰσίν τινες ἄνθρωποί ποτε πονηροὶ μέν, ἡδέως δὲ ζῶντες, ἢ λυσιτε- c
λοῦντα μὲν ἄλλα ἐστὶ καὶ κερδαλέα, δικαιότερα δὲ ἄλλα, καὶ πόλλ᾽ ἄττ᾽ ἂν παρὰ τὰ νῦν λεγόμενα ὑπό τε Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων, ὡς ἔοικε, καὶ δήπου καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, διάφορα πείθοιμ᾽ ἂν τοὺς πολίτας μοι φθέγγεσθαι. Φέρε γάρ, ὦ πρὸς Διός τε καὶ Ἀπόλλωνος, ὦ ἄριστοι τῶν ἀνδρῶν, εἰ τοὺς νομοθετήσαντας ὑμῖν αὐτοὺς τούτους ἐροίμεθα θεούς· « Ἆρ᾽ ὁ δικαιότατός ἐστιν βίος ἥδιστος, d
ἢ δύ᾽ ἐστόν τινε βίω, οἷν ὁ μὲν ἥδιστος ὢν τυγχάνει, δικαιότατος δ᾽ ἕτερος ; » εἰ δὴ δύο φαῖεν, ἐροίμεθ᾽ ἂν ἴσως αὐτοὺς πάλιν, εἴπερ ὀρθῶς ἐπανερωτῷμεν· « Ποτέρους δὲ εὐδαιμονεστέρους χρὴ λέγειν, τοὺς τὸν δικαιότατον ἢ τοὺς τὸν ἥδιστον διαβιοῦντας βίον ; » Εἰ μὲν δὴ φαῖεν τοὺς τὸν ἥδιστον, ἄτοπος αὐτῶν ὁ λόγος ἂν γίγνοιτο. Βούλομαι δέ μοι μὴ ἐπὶ θεῶν λέγεσθαι τὸ τοιοῦτον, ἀλλ᾽ ἐπὶ πατέρων καὶ νομοθετῶν μᾶλλον, καί μοι τὰ ἔμπροσθεν ἠρωτημένα e
πατέρα τε καὶ νομοθέτην ἠρωτήσθω, ὁ δ᾽ εἰπέτω ὡς ὁ ζῶν τὸν ἥδιστον βίον ἐστὶν μακαριώτατος· εἶτα μετὰ ταῦτα ἔγωγ᾽ ἂν φαίην· « Ὦ πάτερ, οὐχ ὡς εὐδαιμονέστατά με ἐβούλου ζῆν ; ἀλλ᾽ ἀεὶ διακελευόμενος οὐδὲν ἐπαύου ζῆν με ὡς δικαιότατα. » Ταύτῃ μὲν οὖν ὁ τιθέμενος εἴτε νομοθέτης εἴτε καὶ πατὴρ ἄτοπος ἂν οἶμαι καὶ ἄπορος φαίνοιτο τοῦ συμφωνούντως ἑαυτῷ λέγειν· εἰ δ᾽ αὖ τὸν δικαιότατον εὐδαιμονέστατον ἀποφαίνοιτο βίον εἶναι, ζητοῖ που πᾶς ἂν ὁ ἀκούων, οἶμαι, τί ποτ᾽ ἐν αὐτῷ τὸ τῆς ἡδονῆς κρεῖττον ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ὁ νόμος ἐνὸν ἐπαινεῖ. Τί γὰρ δὴ 663 a

c 6 pr. ὦ A et i. m. O[4] : ὡς O (ς p. n.) || d 4 ἐπανερωτῷμεν edd. : ἐπανερωτῶμεν AO || e 7 εἴτε καὶ O : εἴτε A et i. m. O[4].

que la loi peut bien trouver dans la vie juste pour en faire ainsi l'éloge. Quel bien, en effet, le juste pourrait-il avoir s'il ne s'y mêle du plaisir ? Allons, au nom des dieux et des hommes, la gloire et les louanges sont-elles bonnes et belles mais désagréables, et l'ignominie le contraire ? Pas du tout, cher législateur, répondrons-nous. Et ne faire tort à personne, n'être victime d'aucune injustice, est-ce désagréable mais bon ou beau, et le contraire agréable mais laid et mauvais ?

Clinias. — C'est impossible.

L'Athénien. — Ainsi donc le raisonnement qui ne sépare
pas d'un côté l'agréable, de l'autre le juste, le bien, le beau,
b possède, pour ne rien dire de plus, la vertu persuasive de
gagner des adeptes à la vie sainte et juste, en sorte que,
pour le législateur, le plus honteux des raisonnements et le
pire ennemi est celui qui prétend le contraire ; car nul ne
consentira de son plein gré à adopter docilement le parti
qui ne comporte pas plus de joie que de peine. Le lointain
donne le vertige à tous, on peut le dire, et en particulier
aux enfants ; mais le législateur corrigera cette perversion de
c notre jugement en supprimant l'obscurité, et il persuadera
les gens par un moyen quelconque, habitudes, louanges ou
raisonnements, que le juste et l'injuste sont faussés par la
perspective [1], puisque l'injuste, en opposition avec le juste,
paraît agréable à qui le considère du point de vue de son
moi injuste et mauvais, et la justice fort désagréable, tandis
que du point de vue du moi juste, tout homme juge tout le
contraire dans les deux cas.

Clinias. — Il semble bien.

L'Athénien. — Mais de ces deux prétentions à la vérité, laquelle déclarerons-nous la mieux fondée ? Celle de l'âme moins bonne ou celle de la meilleure ?

d Clinias. — Celle de la meilleure, nécessairement.

L'Athénien. — Nécessairement donc la vie injuste n'est pas seulement plus laide et plus pénible, mais encore moins agréable en réalité que la vie juste et sainte.

Clinias. — Il paraît, mes amis, à en croire le raisonnement actuel.

1. Malgré la technique du clair-obscur dont témoignent, entre autres, les mythes de la *République*, Platon se défie des prestiges et du trompe-l'œil, chers à l'art de son temps.

δικαίῳ χωριζόμενον ἡδονῆς ἀγαθὸν ἂν γίγνοιτο; φέρε, κλέος τε καὶ ἔπαινος πρὸς ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν ἆρ' ἐστὶν ἀγαθὸν μὲν καὶ καλόν, ἀηδὲς δέ, δύσκλεια δὲ τἀναντία; ἥκιστα, ὦ φίλε νομοθέτα, φήσομεν. Ἀλλὰ τὸ μήτε τινὰ ἀδικεῖν μήτε ὑπό τινος ἀδικεῖσθαι μῶν ἀηδὲς μέν, ἀγαθὸν δὲ ἢ καλόν, τὰ δ' ἕτερα ἡδέα μέν, αἰσχρὰ δὲ καὶ κακά;

ΚΛ. Καὶ πῶς;

ΑΘ. Οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδύ τε καὶ δίκαιον b
καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μηδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον, ὥστε νομοθέτῃ γε αἴσχιστος λόγων καὶ ἐναντιώτατος ὃς ἂν μὴ φῇ ταῦτα οὕτως ἔχειν· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἑκὼν ἐθέλοι πείθεσθαι πράττειν τοῦτο ὅτῳ μὴ τὸ χαίρειν τοῦ λυπεῖσθαι πλέον ἕπεται. Σκοτοδινιᾶν δὲ τὸ πόρρωθεν ὁρώμενον πᾶσίν τε ὡς ἔπος εἰπεῖν καὶ δὴ καὶ τοῖς παισὶ παρέχει, νομοθέτης δ' ἡμῖν δόξαν εἰς τοὐναντίον τούτου καταστήσει, τὸ σκότος ἀφελών, καὶ πείσει ἁμῶς γέ πως ἔθεσι καὶ ἐπαίνοις καὶ c
λόγοις ὡς ἐσκιαγραφημένα τὰ δίκαιά ἐστι καὶ ἄδικα, τὰ μὲν ἄδικα τῷ τοῦ δικαίου ἐναντίως φαινόμενα, ἐκ μὲν ἀδίκου καὶ κακοῦ ἑαυτοῦ θεωρούμενα ἡδέα, τὰ δὲ δίκαια ἀηδέστατα, ἐκ δὲ δικαίου πάντα τἀναντία παντὶ πρὸς ἀμφότερα.

ΚΛ. Φαίνεται.

ΑΘ. Τὴν δ' ἀλήθειαν τῆς κρίσεως ποτέραν κυριωτέραν εἶναι φῶμεν; πότερα τὴν τῆς χείρονος ψυχῆς ἢ τὴν τῆς βελτίονος;

ΚΛ. Ἀναγκαῖόν που τὴν τῆς ἀμείνονος. d

ΑΘ. Ἀναγκαῖον ἄρα τὸν ἄδικον βίον οὐ μόνον αἰσχίω καὶ μοχθηρότερον, ἀλλὰ καὶ ἀηδέστερον τῇ ἀληθείᾳ τοῦ δικαίου τε εἶναι καὶ ὁσίου βίου.

ΚΛ. Κινδυνεύει κατά γε τὸν νῦν λόγον, ὦ φίλοι.

663 b 5 post πλέον ras. un. litt. in A (cum uno signo) || 6 σκοτοδινιᾶν A (supra pr. ι eras.) et O || 7-8 δ' ἡμῖν K^c : δ' εἰ μὴ AO εἰ μὴ cj. L || **c** 5 παντὶ AO : γρ. πάντη i. m. a² || 7 δ' A et s. v. O⁴ : om. O.

L'Athénien. — Mais un législateur tant soit peu digne de ce nom, même si les choses n'étaient pas ce qu'en fait le raisonnement a démontré qu'elles étaient, n'aurait-il pas, cette fois, plus qu'en toute autre circonstance où il aurait eu, dans l'intérêt du bien, l'audace de mentir à la jeunesse,
e commis son plus utile mensonge, le plus capable de faire accomplir à tous, non par force mais librement, tout ce qui est juste [1] ?

Clinias. — C'est un trésor que la vérité, étranger, un trésor durable ; mais elle ne semble pas aisée à faire admettre.

L'Athénien. — Non ; pourtant la fable du Sidonien [2] est aisée à faire admettre, tout inadmissible qu'elle soit, et une infinité d'autres.

Clinias. — Quelles fables ?

L'Athénien. — L'histoire des dents semées jadis et des hoplites qui en naquirent. Or c'est là un grand exemple du pouvoir qu'a le législateur de faire admettre ce qu'il entre-
664 a prend d'inculquer aux jeunes âmes, en sorte que la seule chose à chercher et à trouver pour lui est de savoir ce qu'il pourrait faire croire à la cité pour lui être le plus utile, et, en ce domaine, de découvrir n'importe quel moyen pour qu'une communauté comme celle-là ne cesse tout entière d'exprimer à ce propos, autant que possible, une seule et même opinion tout au long de son existence, dans les chants, les légendes et les discours. D'ailleurs, si vous êtes de quelque autre avis, rien ne vous empêche de formuler vos doutes.

b Clinias. — Je ne crois pas qu'aucun de nous deux puisse élever des doutes à l'encontre de ces principes.

Les trois chœurs.

L'Athénien. — A moi, par conséquent, de poursuivre. Je prétends que tous les chœurs, au nombre de trois, doivent adresser leurs incantations aux âmes des enfants tandis qu'elles sont jeunes et tendres, en tenant tous les autres beaux discours que nous avons exposés et exposerons encore, mais en insistant sur ce qui en est l'essentiel : nous affirmerons qu'au jugement des

1. Sur le mensonge politique, cf. *Rép.* II 382 c-d et la note.

2. La « fable du Sidonien » est celle de la fondation de Thèbes par Cadmos (cf. I 641 c et la note), appelée ailleurs (*Rép.* III 414 c 4) « une histoire phénicienne ».

ΑΘ. Νομοθέτης δὲ οὗ τι καὶ σμικρὸν ὄφελος, εἰ καὶ μὴ
τοῦτο ἦν οὕτως ἔχον, ὥς καὶ νῦν αὐτὸ ᾕρηχ' ὁ λόγος ἔχειν,
εἴπερ τι καὶ ἄλλο ἐτόλμησεν ἂν ἐπ' ἀγαθῷ ψεύδεσθαι πρὸς
τοὺς νέους, ἔστιν ὅ τι τούτου ψεῦδος λυσιτελέστερον ἂν
ἐψεύσατό ποτε καὶ δυνάμενον μᾶλλον ποιεῖν μὴ βίᾳ ἀλλ' e
ἑκόντας πάντας πάντα τὰ δίκαια ;

ΚΛ. Καλὸν μὲν ἡ ἀλήθεια, ὦ ξένε, καὶ μόνιμον· ἔοικε μὴν οὐ ῥᾴδιον εἶναι πείθειν.

ΑΘ. Εἶέν· τὸ μὲν τοῦ Σιδωνίου μυθολόγημα ῥᾴδιον ἐγένετο πείθειν, οὕτως ἀπίθανον ὄν, καὶ ἄλλα μυρία ;

ΚΛ. Ποῖα ;

ΑΘ. Τὸ σπαρέντων ποτὲ ὀδόντων ὁπλίτας ἐξ αὐτῶν
φῦναι. Καίτοι μέγα γ' ἐστὶ νομοθέτῃ παράδειγμα τοῦ πείσειν
ὅ τι ἂν ἐπιχειρῇ τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχάς, ὥστε 664 a
οὐδὲν ἄλλο αὐτὸν δεῖ σκοποῦντα ἀνευρίσκειν ἢ τί πείσας
μέγιστον ἀγαθὸν ἐργάσαιτο ἂν πόλιν, τούτου δὲ πέρι πᾶσαν
μηχανὴν εὑρίσκειν ὅντινά ποτε τρόπον ἡ τοιαύτη συνοικία
πᾶσα περὶ τούτων ἓν καὶ ταὐτὸν ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' ἀεὶ
διὰ βίου παντὸς ἔν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις. Εἰ δ'
οὖν ἄλλῃ πῃ δοκεῖ ἢ ταύτῃ, πρὸς ταῦτα οὐδεὶς φθόνος
ἀμφισβητῆσαι τῷ λόγῳ.

ΚΛ. Ἀλλ' οὔ μοι φαίνεται πρός γε ταῦτα δύνασθαι ἡμῶν b
ἀμφισβητῆσαί ποτ' ἂν οὐδέτερος.

ΑΘ. Τὸ μετὰ τοῦτο τοίνυν ἐμὸν ἂν εἴη λέγειν. Φημὶ γὰρ ἅπαντας δεῖν ἐπᾴδειν τρεῖς ὄντας τοὺς χοροὺς ἔτι νέαις οὔσαις ταῖς ψυχαῖς καὶ ἁπαλαῖς τῶν παίδων, τά τε ἄλλα καλὰ λέγοντας πάντα ὅσα διεληλύθαμέν τε καὶ ἔτι διέλθοιμεν ἄν, τὸ δὲ κεφάλαιον αὐτῶν τοῦτο ἔστω· τὸν αὐτὸν

d 6 νομοθέτης -**e** 4 πείθειν hab. Eusebius, 12, 31, 1 (607 d V.) || **e** 1 ποιεῖν AO Eus. : πείθειν cj. Budé i. m Vossiani πείθειν ποιεῖν cj. Estienne || 2 πάντας Eus. : om. AO || 3 καλὸν -4 πείθειν hab. Diogenes Laertius, 3, 40 || 4 μὴν AO Eus. : δὲ Diog. || εἶναι om. Diog. || **664 a** 4 ξυνοικία AO : ξυνοίκισις K[c].

dieux la vie la plus agréable est aussi la vie la meilleure, et
c ainsi, tout ensemble, nous dirons la vérité pure et, mieux que par toute autre façon de l'exprimer, nous en persuaderons ceux que nous voulons persuader.

Clinias. — Il faut souscrire à tes paroles.

L'Athénien. — Tout d'abord le chœur des enfants, consacré aux Muses, pourra très bien s'avancer afin de chanter en public ces maximes, en toute solennité et pour la cité tout entière ; après lui, celui des moins de trente ans invoquera (Apollon) Péan pour le prendre à témoin de la vérité de ces principes et appellera sur les jeunes sa faveur et sa force
d persuasive[1]. Il faut aussi qu'en troisième lieu les hommes de trente à soixante ans chantent à leur tour, et que ceux qui ont passé cet âge, incapables désormais de supporter le poids du chant, restent pour raconter des fables inspirées d'en haut sur les hommes de vertueux caractère.

Clinias. — Mais qu'entends-tu, étranger, par ces chœurs de la troisième catégorie ? Nous ne comprenons pas avec une clarté parfaite ce que tu veux dire à leur sujet.

L'Athénien. — Et pourtant, c'est bien à leur intention qu'a été menée la plus grande partie de la discussion précédente.

e Clinias. — Nous ne sommes guère fixés : essaie de parler plus clairement encore.

L'Athénien. — Nous avons dit, vous vous en souvenez, au début de l'entretien, que tous les êtres jeunes étaient naturellement ardents, incapables de tenir en repos leur corps ou leur voix, qu'ils criaient et sautaient sans cesse en désordre, et que le sens de l'ordre sur ces deux points échappait complètement au reste des vivants, que seule la nature humaine possédait cette faculté. L'ordre du mouvement s'ap-
665 a pelait rythme ; celui de la voix, quand le grave et l'aigu se mêlent, portait le nom d'harmonie, et l'ensemble se nommait chorée. Les dieux, disions-nous, dans leur pitié pour nous, nous avaient donné pour partager et diriger nos chœurs Apollon et les Muses, et aussi, en troisième lieu, si vous vous en souvenez, Dionysos[2].

1. Sans doute en chantant le « péan », en l'honneur d'Apollon Péan ou guérisseur.

2. Depuis 664 e 3, tout ce passage ramène par « récurrence » le

ἥδιστόν τε καὶ ἄριστον ὑπὸ θεῶν βίον λέγεσθαι φάσκοντες, ἀληθέστατα ἐροῦμεν ἅμα, καὶ μᾶλλον πείσομεν οὓς δεῖ c πείθειν ἢ ἐὰν ἄλλως πως φθεγγώμεθα λέγοντες.

ΚΛ. Συγχωρητέον ἃ λέγεις.

ΑΘ. Πρῶτον μὲν τοίνυν ὁ Μουσῶν χορὸς ὁ παιδικὸς ὀρθότατ᾽ ἂν εἰσίοι πρῶτος τὰ τοιαῦτα εἰς τὸ μέσον ᾀσόμενος ἁπάσῃ σπουδῇ καὶ ὅλῃ τῇ πόλει, δεύτερος δὲ ὁ μέχρι τριάκοντα ἐτῶν, τόν τε Παιᾶνα ἐπικαλούμενος μάρτυρα τῶν λεγομένων ἀληθείας πέρι καὶ τοῖς νέοις ἵλεων μετὰ πειθοῦς γίγνεσθαι ἐπευχόμενος. Δεῖ δὲ δὴ καὶ ἔτι τρίτους τοὺς ὑπὲρ d τριάκοντα ἔτη μέχρι τῶν ἑξήκοντα γεγονότας ᾄδειν· τοὺς δὲ μετὰ ταῦτα — οὐ γὰρ ἔτι δυνατοὶ φέρειν ᾠδάς — μυθολόγους περὶ τῶν αὐτῶν ἠθῶν διὰ θείας φήμης καταλελεῖφθαι.

ΚΛ. Λέγεις δέ, ὦ ξένε, τίνας τούτους τοὺς χοροὺς τοὺς τρίτους; οὐ γὰρ πάνυ συνίεμεν σαφῶς ὅ τί ποτε βούλει φράζειν αὐτῶν πέρι.

ΑΘ. Καὶ μὴν εἰσίν γε οὗτοι σχεδὸν ὧν χάριν οἱ πλεῖστοι τῶν ἔμπροσθεν ἐρρήθησαν λόγων.

ΚΛ. Οὔπω μεμαθήκαμεν, ἀλλ᾽ ἔτι σαφέστερον πειρῶ e φράζειν.

ΑΘ. Εἴπομεν, εἰ μεμνήμεθα, κατ᾽ ἀρχὰς τῶν λόγων, ὡς ἡ φύσις ἁπάντων τῶν νέων διάπυρος οὖσα ἡσυχίαν οὐχ οἵα τε ἄγειν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν φωνὴν εἴη, φθέγγοιτο δ᾽ ἀεὶ ἀτάκτως καὶ πηδῷ, τάξεως δ᾽ αἴσθησιν τούτων ἀμφοτέρων, τῶν ἄλλων μὲν ζῴων οὐδὲν ἐφάπτοιτο, ἡ δὲ ἀνθρώπου φύσις ἔχοι μόνη τοῦτο· τῇ δὴ τῆς κινήσεως τάξει ῥυθμὸς ὄνομα εἴη, τῇ δὲ αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τε ὀξέος 665 a ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων, ἁρμονία ὄνομα προσαγορεύοιτο, χορεία δὲ τὸ συναμφότερον κληθείη. Θεοὺς δὲ ἔφαμεν ἐλεοῦντας ἡμᾶς συγχορευτάς τε καὶ χορηγοὺς ἡμῖν δεδωκέναι τόν τε Ἀπόλλωνα καὶ Μούσας, καὶ δὴ καὶ τρίτον ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, Διόνυσον.

d 6 τρίτους AO : τριττούς cj. Orelli || **665 a** 2 ἁρμονία O : ἁρμονίας A et (σ s. v.) O^4 || 3 δὲ τὸ A: δέ που O.

CLINIAS. — Comment l'oublier ?

L'ATHÉNIEN. — Le chœur d'Apollon et celui des Muses
b ont donc été mentionnés ; reste le troisième chœur, qu'il faut nécessairement attribuer à Dionysos.

Le chœur des hommes d'âge.

CLINIAS. — Comment cela ? Explique-toi. A t'entendre sans préparation, c'est chose bien étrange que ce chœur de gens d'âge consacré à Dionysos, si vraiment les hommes au-dessus de trente et même de cinquante ans, jusqu'à soixante, doivent le former en l'honneur du dieu.

L'ATHÉNIEN. — Tu as tout à fait raison. Il faut, je pense, des explications pour que cette disposition, prise de la sorte, devienne acceptable.

CLINIAS. — Et comment !

L'ATHÉNIEN. — Sommes-nous d'accord sur les points précédents ?

c CLINIAS. — A quel sujet ?

L'ATHÉNIEN. — Sur le devoir qui s'impose à tous, adultes et enfants, gens libres et esclaves, hommes et femmes, en fait à toute la cité de s'enchanter sans cesse elle-même, tout entière, des principes que nous avons exposés [1], en les variant constamment par tous les moyens, pour que l'abondante diversité qu'ils offriront rende les chanteurs insatiables d'hymnes et leur y fasse trouver du plaisir.

CLINIAS. — Comment pourrait-on disconvenir qu'il faille procéder ainsi ?

d L'ATHÉNIEN. — Mais où cette élite de la cité, dont l'âge et aussi la sagesse font les plus persuasifs des citoyens, chantera-t-elle ce qu'il y a de plus beau, de façon à faire le plus de bien ? Autrement, aurons-nous la folle négligence de laisser aller ceux qui détiennent les chants les plus beaux et les plus utiles ?

CLINIAS. — Nous ne pouvons renoncer à eux, si nous sommes logiques avec nos dires actuels.

L'ATHÉNIEN. — Alors, quelle sera la méthode convenable ? Voyez si ce ne serait pas celle-ci.

début du livre II ; cf. 653 d-654 a et, sur le chorège (ici 665 a 4), la note à ce dernier endroit.

1. Sur l'incantation, cf. ci-dessus 659 e et la note, 664 b.

ΚΛ. Πῶς δ᾽ οὔ μεμνήμεθα ;

ΑΘ. Ὁ μὲν τοίνυν τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῶν Μουσῶν χορὸς εἴρηνται, τὸν δὲ τρίτον καὶ τὸν λοιπὸν χορὸν ἀνάγκη b τοῦ Διονύσου λέγεσθαι.

ΚΛ. Πῶς δή ; λέγε· μάλα γὰρ ἄτοπος γίγνοιτ᾽ ἂν ὥς γε ἐξαίφνης ἀκούσαντι Διονύσου πρεσβυτῶν χορός, εἰ ἄρα οἱ ὑπὲρ τριάκοντα καὶ πεντήκοντα δὲ γεγονότες ἔτη μέχρι ἑξήκοντα αὐτῷ χορεύσουσιν.

ΑΘ. Ἀληθέστατα μέντοι λέγεις. Λόγου δὴ δεῖ πρὸς ταῦτα οἶμαι, ὅπῃ τοῦτο εὔλογον οὕτω γιγνόμενον ἂν γίγνοιτο.

ΚΛ. Τί μήν ;

ΑΘ. Ἆρ᾽ οὖν ἡμῖν τά γε ἔμπροσθεν ὁμολογεῖται ;

ΚΛ. Τοῦ πέρι ; c

ΑΘ. Τὸ δεῖν πάντ᾽ ἄνδρα καὶ παῖδα, ἐλεύθερον καὶ δοῦλον, θῆλύν τε καὶ ἄρρενα, καὶ ὅλῃ τῇ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὑτῇ ἐπᾴδουσαν μὴ παύεσθαί ποτε ταῦτα ἃ διεληλύθαμεν, ἁμῶς γέ πως ἀεὶ μεταβαλλόμενα καὶ πάντως παρεχόμενα ποικιλίαν, ὥστε ἀπληστίαν εἶναί τινα τῶν ὕμνων τοῖς ᾄδουσιν καὶ ἡδονήν.

ΚΛ. Πῶς δ᾽ οὐχ ὁμολογοῖτ ἂν δεῖν ταῦτα οὕτω πράττεσθαι ;

ΑΘ. Ποῦ δὴ τοῦθ᾽ ἡμῖν τὸ ἄριστον τῆς πόλεως, ἡλικίαις d τε καὶ ἅμα φρονήσεσιν πιθανώτατον ὂν τῶν ἐν τῇ πόλει, ᾆδον τὰ κάλλιστα μέγιστ᾽ ἂν ἐξεργάζοιτο ἀγαθά ; ἢ τοῦτο ἀνοήτως οὕτως ἀφήσομεν, ὃ κυριώτατον ἂν εἴη τῶν καλλίστων τε καὶ ὠφελιμωτάτων ᾠδῶν ;

ΚΛ. Ἀλλὰ ἀδύνατον τὸ μεθιέναι, ὥς γε τὰ νῦν λεγόμενα.

ΑΘ. Πῶς οὖν πρέπον ἂν εἴη τοῦτο ; ὁρᾶτε εἰ τῇδε.

b 2 post Διονύσου eras. in A (cum tribus signis) || 3 γε A et (γ s. v.) O² : τε O et (τ s. v.) A² || 6 χορεύσουσιν A : χορεύουσιν O || 7 δὴ δεῖ edd. : δεῖ δὴ O δὲ δεῖ A Π i. m. O⁴ et (ε et εῖ s. v.) O⁴ || 10 ἆρ᾽- **c** 8 πράττεσθαι hab. Eusebius, 12, 32, 1 (608 b-c V.) || γε AO : τε Eus. || **c** 8 οὐχ AO : οὐκ ἂν Eus. || δεῖν ταῦτα A Eus. : ταῦτα δεῖν O.

Clinias. — Laquelle donc ?

L'Athénien. — Quiconque, je pense, commence à prendre
e de l'âge, est rempli d'inquiétude à l'idée de chanter, il y trouve moins de plaisir, et, si on l'y forçait, il rougirait davantage, d'autant plus qu'il serait plus âgé et plus réservé. N'en est-il pas ainsi ?

Clinias. — Absolument ainsi.

L'Athénien. — Et s'il fallait chanter au théâtre, devant des gens de toute espèce, en se tenant debout, ne rougirait-il pas encore plus ? Bien mieux, si, comme les chœurs qui se disputent la victoire, des hommes de cet âge se voyaient contraints de chanter après des vocalises, exténués et à jeun, ne serait-ce pas là chanter avec le comble du désagrément et de l'humiliation, et ne s'y résoudraient-ils pas sans ardeur ?

666 a Clinias. — Ta conclusion est la rigueur même.

L'Athénien. — Comment donc les encouragerons-nous à montrer de l'ardeur pour le chant ? N'édicterons-nous pas tout d'abord, pour les enfants de moins de dix-huit ans, la totale abstention du vin, en leur apprenant qu'il ne faut pas dériver feu sur feu dans le corps et dans l'âme, avant qu'ils n'aient commencé d'aborder les labeurs, et qu'ils doivent se garder des tendances passionnées de la jeunesse ; après cela, dirons-nous, que l'on prenne du vin avec modération jusqu'à
b trente ans, mais que les jeunes hommes s'abstiennent absolument de l'excès et de l'ivresse ; lorsque, allant sur la quarantaine, on festoiera dans les repas en commun[1], on appellera les dieux et en particulier on invitera Dionysos[2] à ce qui est à la fois le mystère et la récréation de l'âge[3], ce vin qu'il a donné aux hommes pour subvenir et remédier au

1. Ce sont toujours les syssities ; cf. I 625 e et la note.

2. « Inviter » traduit le παρακαλεῖν du texte (b 4), qui renchérit sur le καλεῖν de la ligne précédente (cf. *Epinomis* 992 e 1), avec la nuance de « convier à une affaire importante » qu'il a prise de bonne heure dans la langue de la direction morale ; cf. *R. E. G.*, LI, 1938, p. 396-397.

3. Le « mystère » (au sens strict : en grec, τελετή, b 5) et la « récréation », cette « notion curieuse de la παιδιά » (H. Davenson [-Marrou], *Traité de la Musique selon l'esprit de S. Augustin*, Neuchâtel, 1942, p. 142).

ΚΛ. Πῇ δή ;

ΑΘ. Πᾶς που γιγνόμενος πρεσβύτερος ὄκνου πρὸς τὰς
ᾠδὰς μεστός, καὶ χαίρει τε ἧττον πράττων τοῦτο καὶ e
ἀνάγκης γιγνομένης αἰσχύνοιτ' ἂν μᾶλλον, ὅσῳ πρεσβύτερος
καὶ σωφρονέστερος γίγνεται, τόσῳ μᾶλλον. Ἆρ' οὐχ οὕτως ;

ΚΛ. Οὕτω μὲν οὖν.

ΑΘ. Οὐκοῦν ἐν θεάτρῳ γε καὶ παντοίοις ἀνθρώποις ᾄδειν ἑστὼς ὀρθὸς ἔτι μᾶλλον αἰσχύνοιτ' ἄν· καὶ ταῦτά γ' εἰ καθάπερ οἱ περὶ νίκης χοροὶ ἀγωνιζόμενοι πεφωνασκηκότες ἰσχνοί τε καὶ ἄσιτοι ἀναγκάζοιντο ᾄδειν οἱ τοιοῦτοι, παντάπασίν που ἀηδῶς τε καὶ αἰσχυντηλῶς ᾄδοντες ἀπροθύμως ἂν τοῦτ' ἐργάζοιντο ;

ΚΛ. Ἀναγκαιότατα μέντοι λέγεις. 666 a

ΑΘ. Πῶς οὖν αὐτοὺς παραμυθησόμεθα προθύμους εἶναι
πρὸς τὰς ᾠδάς ; ἆρ' οὐ νομοθετήσομεν πρῶτον μὲν τοὺς
παῖδας μέχρι ἐτῶν ὀκτωκαίδεκα τὸ παράπαν οἴνου μὴ
γεύεσθαι, διδάσκοντες ὡς οὐ χρὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν
εἴς τε τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, πρὶν ἐπὶ τοὺς πόνους
ἐγχειρεῖν πορεύεσθαι, τὴν ἐμμανῆ εὐλαβουμένους ἕξιν τῶν
νέων· μετὰ δὲ τοῦτο οἴνου μὲν δὴ γεύεσθαι τοῦ μετρίου
μέχρι τριάκοντα ἐτῶν, μέθης δὲ καὶ πολυοινίας τὸ παράπαν b
τὸν νέον ἀπέχεσθαι· τετταράκοντα δὲ ἐπιβαίνοντα ἐτῶν,
ἐν τοῖς συσσιτίοις εὐωχηθέντα, καλεῖν τούς τε ἄλλους
θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διόνυσον παρακαλεῖν εἰς τὴν τῶν πρεσβυτῶν τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν, ἣν τοῖς ἀνθρώποις ἐπίκουρον

666 a 3 ἆρ'- **c** 3 εἶναι hab. Galenus, IV, 809 K. ; -**c** 7 γε Stobaeus, IV, 2, 29 (163, 17-164, 17 H.) || οὐ AO : οὖν Stob. || τοὺς -**b** 7 γίγνεσθαι hab. Athenaeus, X, 440 b-c (multis omissis) || 7 εὐλαβουμένους AO Stob. : εὐλαβούμενος ? O^c (alt. o s. v., acc. in υ, sed uterque p. n.) εὐλαβούμενοι K^c Gal. || 8 δὲ AO : om. Stob. || δὴ AO Stobaei L : δεῖ Gal. ἤδη Stobaei SM (om. A) || **b** 1 μέθης -2 ἐτῶν i. m. O^3 : om. O || 2 τὸν νέον O^3 Ath. Stob. et (ὁ et ο i. r.) A^c : τῶν νέων (ut vid.) A νέους Gal. || 4-5 πρεσβυτῶν O Ath. : πρεσβυτέρων Gal. Stobaei SMA πρεσβυτάτων A cum Stobaei L || 5 ἄλλοις post τοῖς add. Gal.

desséchement de la vieillesse [1], de façon que notre jeunesse revive et qu'oublieuse de son humeur chagrine l'âme endur-
c cie vienne à mollir, comme le fer plongé dans le feu, et ainsi devienne plus malléable. Dans ces conditions, tout d'abord, chacun ne consentira-t-il pas avec plus d'empressement et moins de honte, non pas devant un nombreux public mais en petit comité, non devant les étrangers mais dans l'intimité, à chanter, et, comme nous l'avons souvent dit, à faire des incantations [2] ?

Clinias. — Beaucoup plus facilement.

L'Athénien. — Ainsi, pour les amener à nous faire part de
d leurs chants, cette méthode ne sera pas absolument déplacée.

Clinias. — Nullement.

L'Athénien. — Mais quels accents, quelle musique nos hommes feront-ils entendre [3] ? Ne faut-il pas, évidemment, que celle-ci convienne à leur caractère ?

Clinias. — Sans aucun doute.

L'Athénien. — Laquelle conviendra donc à des hommes divins ? Ne sera-ce pas celle des chœurs ?

Clinias. — En tout cas, étranger, le seul chant dont ceux-ci et nous soyons capables est celui que nous avons appris dans les chœurs lorsque nous nous sommes habitués à chanter.

L'Athénien. — Naturellement ; car en réalité vous n'êtes
e pas arrivés au plus beau chant. C'est que vous vous administrez comme une armée qui campe et non comme des gens fixés dans des villes ; vous gardez vos jeunes au vert comme des bandes de poulains qui paissent par troupes [4] ; et aucun de vous ne prend le sien, ne l'arrache à ses compagnons tout

1. J'ai introduit « ce vin » pour la clarté de la traduction, tout en éliminant du texte grec, avec England, Taylor et G. Müller, la glose probable τὸν οἶνον avant φάρμακον (b 6).

2. Cf. ci-dessus 659 e (et la note), 664 b, 665 c. J'ai remonté d'une ligne le καὶ de c 5, omis par Stobée à ce dernier endroit et qui a pu y descendre, laissant en l'air le τε de c 4.

3. La conjecture de Porson (*Adversaria*, Leipzig, 1814, p. 214), ἥσουσιν, a été généralement adoptée ; cependant l'ᾄσουσιν des mss a trouvé un défenseur en L. Parmentier (*Revue de Philologie*, 1920, p. 151).

4. Le mot φορβάς, « (animal) au vert », *hapax* platonicien emprunté à Pindare (fr. 122 S.), renforce l'image ; cf. le texte de la *République*, III 413 d 8, cité ci-dessus à 647 c. La vie de camp ici décrite, un

τῆς τοῦ γήρως αὐστηρότητος ἐδωρήσατο φάρμακον, ὥστε ἀνηβᾶν ἡμᾶς, καὶ δυσθυμίας λήθῃ γίγνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος, καθάπερ εἰς πῦρ c
σίδηρον ἐντεθέντα γιγνόμενον, καὶ οὕτως εὐπλαστότερον εἶναι; πρῶτον μὲν δὴ διατεθεὶς οὕτως ἕκαστος ἆρ' οὐκ ἂν ἐθέλοι προθυμότερόν τε καὶ ἧττον αἰσχυνόμενος, οὐκ ἐν πολλοῖς ἀλλὰ ἐν μετρίοις, οὐκ ἐν ἀλλοτρίοις ἀλλ' ἐν οἰκείοις, ᾄδειν τε καὶ ὃ πολλάκις εἰρήκαμεν ἐπᾴδειν;

ΚΛ. Καὶ πολύ γε.

ΑΘ. Εἰς μέν γε τὸ προάγειν τοίνυν αὐτοὺς μετέχειν ἡμῖν ᾠδῆς οὗτος ὁ τρόπος οὐκ ἂν παντάπασιν ἀσχήμων γίγνοιτο. d

ΚΛ. Οὐδαμῶς.

ΑΘ. Ποίαν δὲ ἥσουσιν οἱ ἄνδρες φωνὴν ἢ μοῦσαν; ἢ δῆλον ὅτι πρέπουσαν αὐτοῖς δεῖ γέ τινα;

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΑΘ. Τίς ἂν οὖν πρέποι θείοις ἀνδράσιν; ἆρ' ἂν ἡ τῶν χορῶν;

ΚΔ. Ἡμεῖς γοῦν, ὦ ξένε, καὶ οἵδε οὐκ ἄλλην ἄν τινα δυναίμεθα ᾠδὴν ἢ ἣν ἐν τοῖς χοροῖς ἐμάθομεν συνήθεις ᾄδειν γενόμενοι.

ΑΘ. Εἰκότως γε· ὄντως γὰρ οὐκ ἐπήβολοι γεγόνατε τῆς καλλίστης ᾠδῆς. Στρατοπέδου γὰρ πολιτείαν ἔχετε ἀλλ' e
οὐκ ἐν ἄστεσι κατῳκηκότων, ἀλλ' οἷον ἀθρόους πώλους ἐν ἀγέλῃ νεμομένους φορβάδας τοὺς νέους κέκτησθε· λαβὼν δ' ὑμῶν οὐδεὶς τὸν αὑτοῦ, παρὰ τῶν συννόμων σπάσας σφόδρα ἀγριαίνοντα καὶ ἀγανακτοῦντα, ἱπποκόμον τε ἐπέ-

b 6 φάρμακον cj. England : τὸν οἶνον φάρμακον AO Gal. Ath. Stob. || 7 ἀνηβᾶν ἡμᾶς AO Ath. Stob. : ἀνίας Gal. || λήθῃ cj. Burnet : λήθην A (λ i. r.) et O Gal. Ath. Stob. || **c** 1 σκληροτέρου AO Stob. : σκληροῦ Gal. || 4 τε καὶ scripsi : τε AO Stob. γε cj. Böckh || 5 οὐκ Stob. : καὶ οὐκ AO || 8 γε A et s. v. O^4 : om. O || **d** 3 ἥσουσιν cj. Porson : ἄισουσιν O et (ἄι i. r.) A || 9 ἣν K^c : τὴν AO || 10 γενόμενοι A et (σ p. n.) O^c : γενομένοις A^2 (σ s. v. sed p. n.) et O.

farouche et furieux, pour le confier à un palefrenier particulier et l'élever en le pansant, en l'apprivoisant, en donnant tous les soins à une éducation qui peut faire de lui non
667 a seulement un bon soldat, mais un administrateur compétent de communautés politiques ou civiles : lui dont nous avons dit au début qu'il était meilleur guerrier que les guerriers de Tyrtée, il estimera toujours et partout le courage comme le quatrième élément de la vertu, et non pas le premier, pour les particuliers et pour toute la cité.

Clinias. — Je me trompe fort, étranger, si tu ne recommences pas à rabaisser nos législateurs[1].

L'Athénien. — Ce n'est pas exprès, mon bon, que je le fais, si tant est que je le fasse ; mais selon que la discussion nous porte, c'est dans cette voie qu'il faut marcher, si vous le voulez bien. Si nous disposons, en effet, d'une musique
b plus belle que celle des chœurs ou des théâtres publics, essayons d'en faire part à ceux dont nous prétendons qu'ils rougissent de l'autre et cherchent à bénéficier de la plus belle.

Clinias. — Tout à fait.

Plaisir et rectitude.

L'Athénien. — Et d'abord, ne faut-il pas que tout ce qui est accompagné d'un certain agrément ait le caractère que voici : ou bien cet agrément lui-même en sera à lui seul l'essentiel, ou c'est une certaine rectitude, ou enfin c'est son utilité. Par exemple, je dis que le fait de manger, de boire et en général de se nourrir est accompagné de l'agrément
c que nous pouvons appeler plaisir ; quant à la rectitude et à l'utilité, toutes les fois que nous disons d'un mets qu'il est sain, voilà ce qui en fait précisément la rectitude.

Clinias. — Absolument.

L'Athénien. — Or l'étude aussi a pour cortège l'agrément, le plaisir ; mais sa rectitude, son utilité, ce qu'il y a en elle de bien et de beau lui viennent de la vérité.

Clinias. — C'est bien cela.

des traits les plus frappants de Sparte, ne manque pas d'analogies avec notre scoutisme. Cf. Xén., *Rép. Lacéd.*, 2 ; Isocr., *Archidamos*, 75-76 ; et H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 47-51.

1. Cf. I 630 c-d.

στησεν ἰδίᾳ καὶ παιδεύει ψήχων τε καὶ ἡμερῶν, καὶ πάντα προσήκοντα ἀποδιδοὺς τῇ παιδοτροφίᾳ ὅθεν οὐ μόνον ἀγαθὸς ἂν στρατιώτης εἴη, πόλιν δὲ καὶ ἄστη δυνάμενος 667 a
διοικεῖν, ὃν δὴ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν τῶν Τυρταίου πολεμικῶν εἶναι πολεμικώτερον, τέταρτον ἀρετῆς ἀλλ' οὐ πρῶτον τὴν ἀνδρείαν κτῆμα τιμῶντα ἀεὶ καὶ πανταχοῦ, ἰδιώταις τε καὶ συμπάσῃ πόλει.

ΚΛ. Οὐκ οἶδ' ἡμῶν, ὦ ξένε, ὅπῃ πάλιν αὖ τοὺς νομοθέτας φαυλίζεις.

ΑΘ. Οὐκ, ὠγαθέ, προσέχων τούτῳ τὸν νοῦν δρῶ τοῦτο, εἴπερ· ἀλλ' ὁ λόγος ὅπῃ φέρει, ταύτῃ πορευώμεθα, εἰ βούλεσθε. Εἰ γὰρ ἔχομεν μοῦσαν τῆς τῶν χορῶν καλλίω καὶ τῆς ἐν τοῖς κοινοῖς θεάτροις, πειρώμεθα ἀποδοῦναι τούτοις b
οὓς φαμεν ἐκείνην μὲν αἰσχύνεσθαι, ζητεῖν δέ, ἥτις καλλίστη, ταύτης κοινωνεῖν.

ΚΛ. Πάνυ γε.

ΑΘ. Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δεῖ τόδε γε ὑπάρχειν ἅπασιν ὅσοις συμπαρέπεταί τις χάρις, ἢ τοῦτο αὐτὸ μόνον αὐτοῦ τὸ σπουδαιότατον εἶναι, ἤ τινα ὀρθότητα, ἢ τὸ τρίτον ὠφελίαν; οἷον δὴ λέγω ἐδωδῇ μὲν καὶ πόσει καὶ συμπάσῃ τροφῇ παρέπεσθαι μὲν τὴν χάριν, ἣν ἡδονὴν ἂν προσείποιμεν· ἣν δὲ ὀρθότητά τε καὶ ὠφελίαν, ὅπερ ὑγιεινὸν τῶν c
προσφερομένων λέγομεν ἑκάστοτε, τοῦτ' αὐτὸ εἶναι ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀρθότατον.

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΑΘ. Καὶ μὴν καὶ τῇ μαθήσει παρακολουθεῖν μὲν τό γε τῆς χάριτος, τὴν ἡδονήν, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ τὴν ὠφελίαν καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τὴν ἀλήθειαν εἶναι τὴν ἀποτελοῦσαν.

ΚΛ. Ἔστιν οὕτως.

e 6 ψήχων A^c (η i. r. ex υ ?) et O : ψύχων (ut vid.) A || 667 a 10 μοῦσαν A Π i. m. O^4 et (ν s. v.) O^4 : μούσας O.

L'Athénien. — Et la production de la ressemblance, quand il s'agit des arts d'imitation ? N'est-il pas vrai que s'ils
d atteignent ce but, le plaisir qui s'y rencontre par surcroît, si plaisir il y a, méritera plus que tout le nom d'agrément ?

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Mais la rectitude propre à ces arts viendra, je suppose, à parler en général, de l'exacte correspondance sous le rapport de la quantité et de la qualité, plutôt que du plaisir [1].

Clinias. — Parfaitement.

L'Athénien. — Ainsi, le plaisir ne sera légitimement seul juge que de ce qui ne produit et ne montre ni utilité ni
e vérité ni ressemblance, qui d'ailleurs ne cause aucun dommage, mais n'a d'autre raison d'être que ce caractère qui d'ordinaire s'ajoute aux autres, l'agrément, qu'on ne saurait mieux désigner que par ce nom de plaisir quand aucun des autres éléments ne s'y adjoint ?

Clinias. — Tu parles uniquement du plaisir qui ne comporte aucun dommage.

L'Athénien. — Oui, et je l'appelle aussi un jeu, lorsqu'il n'entraîne ni inconvénients ni avantages qui vaillent la peine d'en parler et de les prendre au sérieux.

Clinias. — C'est la vérité même.

L'Athénien. — Ne pouvons-nous donc pas, en manière de conclusion, affirmer qu'aucune imitation ne doit se juger
668 a d'après le plaisir et l'opinion vaine, — ni non plus aucune égalité ; ce n'est aucunement, en effet, parce que tel les approuve ou qu'elles ne plaisent pas à tel autre que l'égal sera l'égal et le proportionné proportionné ; — c'est le vrai, avant tout, qui fonde le jugement, et non pas rien d'autre [2] ?

Clinias. — Tout à fait.

L'Athénien. — Or, nous disons que toute musique est représentation, imitation ?

Clinias. — Et comment !

L'Athénien. — Donc, lorsqu'on prétend que la musique

1. L'utilité, qui dans les cas de la nourriture et de l'étude ne se séparait pas de la rectitude (667 c 1 et 6), manque d'abord dans les arts d'imitation parce qu'il fallait y mettre la rectitude au-dessus du plaisir ; mais l'utilité de la musique se confondra avec sa beauté (669 b sv.).

2. C'est-à-dire sans l'appoint du plaisir (cf. 658 a-d).

ΑΘ. Τί δὲ τῇ τῶν ὁμοίων ἐργασίᾳ ὅσαι τέχναι εἰκαστικαί; ἆρ᾽ οὐκ, ἂν τοῦτο ἐξεργάζωνται, τὸ μὲν ἡδονὴν d
ἐν αὐτοῖς γίγνεσθαι παρεπόμενον, ἐὰν γίγνηται, χάριν αὐτὸ δικαιότατον ἂν εἴη προσαγορεύειν;

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Τὴν δέ γε ὀρθότητά που τῶν τοιούτων ἡ ἰσότης ἄν, ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν, ἐξεργάζοιτο τοῦ τε τοσούτου καὶ τοῦ τοιούτου πρότερον, ἀλλ᾽ οὐχ ἡδονή.

ΚΛ. Καλῶς.

ΑΘ. Οὐκοῦν ἡδονῇ κρίνοιτ᾽ ἂν μόνον ἐκεῖνο ὀρθῶς, ὃ μήτε τινὰ ὠφελίαν μήτε ἀλήθειαν μήτε ὁμοιότητα ἀπεργαζόμενον παρέχεται, μηδ᾽ αὖ γε βλάβην, ἀλλ᾽ αὐτοῦ τούτου e
μόνον ἕνεκα γίγνοιτο τοῦ συμπαρεπομένου τοῖς ἄλλοις, τῆς χάριτος, ἣν δὴ κάλλιστά τις ὀνομάσαι ἂν ἡδονήν, ὅταν μηδὲν αὐτῇ τούτων ἐπακολουθῇ;

ΚΛ. Ἀβλαβῆ λέγεις ἡδονὴν μόνον.

ΑΘ. Ναί, καὶ παιδιάν γε εἶναι τὴν αὐτὴν ταύτην λέγω τότε, ὅταν μήτε τι βλάπτῃ μήτε ὠφελῇ σπουδῆς ἢ λόγου ἄξιον.

ΚΛ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΑΘ. Ἆρ᾽ οὖν οὐ πᾶσαν μίμησιν φαῖμεν ἂν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ἥκιστα ἡδονῇ προσήκειν κρίνεσθαι καὶ δόξῃ μὴ ἀληθεῖ, καὶ δὴ καὶ πᾶσαν ἰσότητα· οὐ γὰρ εἴ τῳ δοκεῖ ἢ 668 a
μή τις χαίρει τῳ, τό γε ἴσον ἴσον οὐδὲ τὸ σύμμετρον ἂν εἴη σύμμετρον ὅλως, ἀλλὰ τῷ ἀληθεῖ πάντων μάλιστα, ἥκιστα δὲ ὁτῳοῦν ἄλλῳ;

ΚΛ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΑΟ. Οὐκοῦν μουσικήν γε πᾶσάν φαμεν εἰκαστικήν τε εἶναι καὶ μιμητικήν;

ΚΛ. Τί μήν;

ΑΘ. Ἥκιστ᾽ ἄρα ὅταν τις μουσικὴν ἡδονῇ φῇ κρίνεσθαι,

d 1 ἐξεργάζωνται AO : ἐξεργάζονται A^c (ο i. r. ex ω) et (ο s. v.) O^4 || **e** 2 μόνον re vera AO || 7 τότε A et s. v. O^4 : om. O || **668 a** 2 μή τις AO : εἴ τις cj. Budé i. m. Vossiani καί τις cj. Böckh.

se juge d'après le plaisir qu'elle procure, il ne faut pas accepter cette assertion, ni rechercher cette musique-là
b comme sérieuse, dans le cas où il en existerait une de la sorte, mais celle qui atteint la ressemblance avec le modèle du beau.

CLINIAS. — Absolument.

L'ATHÉNIEN. — Et ceux-là également qui cherchent le plus beau chant doivent aussi chercher, semble-t-il, non la musique agréable mais celle qui est correcte. Car ce qui faisait la rectitude de l'imitation, disions-nous, c'était que l'original fût reproduit à la fois dans sa taille et dans son caractère.

CLINIAS. — Sans aucun doute.

L'ATHÉNIEN. — Or, quand il s'agit de la musique, tout le monde conviendra que toutes les créations qui s'y rapportent
c sont imitation et représentation ; et cela, n'est-il pas vrai, obtiendra l'accord unanime des compositeurs, des auditeurs et des acteurs ?

CLINIAS. — Certainement.

Essence, rectitude, beauté morale.

L'ATHÉNIEN. — Dès lors, semble-t-il, à propos de chacune des œuvres, il faut connaître ce en quoi elle consiste si l'on veut ne pas s'y tromper ; car si l'on n'en connaît pas l'essence, ce qu'elle veut exprimer, quel peut être l'original dont elle est en fait l'image, encore bien moins discernera-t-on si l'ouvrage atteint correctement son but ou s'il le manque.

CLINIAS. — Encore moins, évidemment.

d L'ATHÉNIEN. — Et si l'on ignore cette rectitude, pourra-t-on jamais décider de la bonne et de la mauvaise qualité morale de l'œuvre ? Je ne suis pas tout à fait clair, mais peut-être le serai-je davantage si je m'exprime de la façon que voici.

CLINIAS. — Comment ?

L'ATHÉNIEN. — Il s'offre à notre vue, je pense, des représentations en nombre infini.

CLINIAS. — Oui.

L'ATHÉNIEN. — Qu'arriverait-il si, à leur propos également, on ignorait l'essence de chacun des corps reproduits par l'imitation ? Pourrait-on jamais reconnaître ce qui en

τοῦτον ἀποδεκτέον τὸν λόγον, καὶ ζητητέον ἥκιστα ταύτην
ὡς σπουδαίαν, εἴ τις ἄρα που καὶ γίγνοιτο, ἀλλ' ἐκείνην b
τὴν ἔχουσαν τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι.

ΚΛ. Ἀληθέστατα.

ΑΘ. Καὶ τούτοις δὴ τοῖς τὴν καλλίστην ᾠδήν τε ζητοῦσι καὶ μοῦσαν ζητητέον, ὡς ἔοικεν, οὐχ ἥτις ἡδεῖα ἀλλ' ἥτις ὀρθή· μιμήσεως γὰρ ἦν, ὡς ἔφαμεν, ὀρθότης, εἰ τὸ μιμηθὲν ὅσον τε καὶ οἷον ἦν ἀποτελοῖτο.

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΑΘ. Καὶ μὴν τοῦτό γε πᾶς ἂν ὁμολογοῖ περὶ τῆς μου-
σικῆς, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτήν ἐστιν ποιήματα μίμησίς τε
καὶ ἀπεικασία· καὶ τοῦτό γε μῶν οὐκ ἂν σύμπαντες ὁμολο- c
γοῖεν ποιηταί τε καὶ ἀκροαταὶ καὶ ὑποκριταί;

ΚΛ. Καὶ μάλα.

ΑΘ. Δεῖ δὴ καθ' ἕκαστόν γε, ὡς ἔοικε, γιγνώσκειν τῶν ποιημάτων ὅ τί ποτ' ἐστὶν τὸν μέλλοντα ἐν αὐτῷ μὴ ἁμαρτήσεσθαι· μὴ γὰρ γιγνώσκων τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτ' ἐστὶν εἰκὼν ὄντως, σχολῇ τήν γε ὀρθότητα τῆς βουλήσεως ἢ καὶ ἁμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται.

ΚΛ. Σχολῇ· πῶς δ' οὔ;

ΑΘ. Ὁ δὲ τὸ ὀρθῶς μὴ γιγνώσκων ἆρ' ἄν ποτε τό γε d
εὖ καὶ τὸ κακῶς δυνατὸς εἴη διαγνῶναι; λέγω δὲ οὐ πάνυ
σαφῶς, ἀλλ' ὧδε σαφέστερον ἴσως ἂν λεχθείη.

ΚΛ. Πῶς;

ΑΘ. Εἰσὶν δήπου κατὰ τὴν ὄψιν ἡμῖν ἀπεικασίαι μυρίαι.

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Τί οὖν εἴ τις καὶ ἐν τούτοις ἀγνοοῖ τῶν μεμιμημένων ὅ τί ποτ' ἐστὶν ἕκαστον τῶν σωμάτων; ἆρ' ἄν ποτε τό γε ὀρθῶς αὐτῶν εἰργασμένον γνοίη; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε,

b 6 ἔφαμεν O : φαμὲν A Π i. m. O^4 || d 1 τό γε A et (γ s. v.) O^4 : τότε O || 7 οὖν εἴ τις καὶ ἐν τούτοις A et (οὖν εἴ τις καὶ in macula, difficilia lectu) O : καὶ ἐν τούτοις om. K^c || μεμιμημένων A : μεμνημένων O || 9 τὸ τοιόνδε οἷον τοὺς ἁ e. v. A^c : om. A.

eux est fait correctement ? Je veux dire, par exemple, s'il y
e a là les proportions du corps et la disposition des différentes parties, quelles sont ces proportions et quelles parties, placées à côté de telles autres, ont ainsi reçu la place convenable, — et encore s'il y a les couleurs et les attitudes voulues, ou si tout cela n'est finalement qu'un pêle-mêle ; quelqu'un te paraît-il pouvoir le discerner s'il ignore complètement l'essence de l'être imité par l'art ?

Clinias. — Et comment le pourrait-il ?

L'Athénien. — Mais si nous reconnaissons que la figure peinte ou sculptée est un homme, et qu'elle a reçu de l'art
669 a toutes ses parties, ainsi que ses couleurs et ses attitudes[1] ? Celui qui reconnaît cela devra-t-il dès lors reconnaître également sans peine si l'œuvre est belle ou en quoi, peut-être, elle manque de beauté ?

Clinias. — En ce cas, étranger, nous serions tous, je puis le dire, juges de la beauté des êtres vivants.

L'Athénien. — Tu as pleinement raison. N'est-il pas vrai que pour chacune des représentations, en peinture, en musique, partout, celui qui veut être un juge sensé doit satisfaire à ces trois conditions : tout d'abord connaître la nature
b de l'objet, puis savoir en quelle mesure l'imitation est correcte, et, en troisième lieu, quelle valeur ont toutes ces images reproduites avec des paroles, des mélodies et selon leur rythme ?

Clinias. — Il semble que oui, tout au moins.

L'Athénien. — Ne renonçons donc pas à préciser la difficulté que présente la musique : comme elle fait parler d'elle plus que les autres arts d'imitation, elle est entre tous celle qui demande le plus de circonspection. En effet, l'erreur y serait particulièrement funeste, du fait qu'on entretiendrait
c de mauvaises dispositions, et elle est la plus difficile à percevoir, car nos compositeurs sont loin de valoir les compositeurs que seraient les Muses elles-mêmes. Ce ne sont pas elles, en effet, qui commettraient jamais la faute de donner à des paroles

1. Cette découverte progressive de ce que représente « la figure peinte ou sculptée » rappelle le passage pittoresque du *Philèbe* (38 c-d) où, de loin, l'on hésite entre un homme et une statue de berger. Toute la discussion, d'ailleurs, a des analogies avec celle du *Philèbe* sur le facteur causal du mélange : beauté, proportion, vérité (65 a).

οἷον τοὺς ἀριθμοὺς τοῦ σώματος καὶ ἑκάστων τῶν μερῶν τὰς θέσεις εἰ ἔχει, ὅσοι τέ εἰσιν καὶ ὁποῖα παρ' ὁποῖα e αὐτῶν κείμενα τὴν προσήκουσαν τάξιν ἀπείληφεν, καὶ ἔτι δὴ χρώματά τε καὶ σχήματα, ἢ πάντα ταῦτα τεταραγμένως εἴργασται· μῶν δοκεῖ ταῦτ' ἄν ποτε διαγνῶναί τις τὸ παράπαν ἀγνοῶν ὅ τί ποτ' ἐστὶ τὸ μεμιμημένον ζῷον;

ΚΛ. Καὶ πῶς;

ΑΘ. Τί δ' εἰ γιγνώσκοιμεν ὅτι τὸ γεγραμμένον ἢ τὸ πεπλασμένον ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ τὰ μέρη πάντα τὰ ἑαυτοῦ καὶ χρώματα ἅμα καὶ σχήματα ἀπείληφεν ὑπὸ τῆς τέχνης; 669 a ἆρά γε ἀναγκαῖον ἤδη τῷ ταῦτα γνόντι καὶ ἐκεῖνο ἑτοίμως γιγνώσκειν, εἴτε καλὸν εἴτε ὅπῃ ποτὲ ἐλλιπὲς ἂν εἴη κάλλους;

ΚΛ. Πάντες μεντἂν ὡς ἔπος εἰπεῖν, ὦ ξένε, τὰ καλὰ τῶν ζῴων ἐγιγνώσκομεν.

ΑΘ. Ὀρθότατα λέγεις. Ἆρ' οὖν οὐ περὶ ἑκάστην εἰκόνα, καὶ ἐν γραφικῇ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ πάντῃ, τὸν μέλλοντα ἔμφρονα κριτὴν ἔσεσθαι δεῖ ταῦτα τρία ἔχειν, ὅ τέ ἐστι πρῶτον γιγνώσκειν, ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ' ὡς εὖ, τὸ b τρίτον, εἴργασται τῶν εἰκόνων ἡτισοῦν ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς;

ΚΛ. Ἔοικε γοῦν.

ΑΘ. Μὴ τοίνυν ἀπείπωμεν λέγοντες τὸ περὶ τὴν μουσικὴν ᾗ χαλεπόν· ἐπειδὴ γὰρ ὑμνεῖται περὶ αὐτὴν διαφερόντως ἢ τὰς ἄλλας εἰκόνας, εὐλαβείας δὴ δεῖται πλείστης πασῶν εἰκόνων. Ἁμαρτών τε γάρ τις μέγιστ' ἂν βλάπτοιτο, ἤθη κακὰ φιλοφρονούμενος, χαλεπώτατόν τε αἰσθέσθαι διὰ c τὸ τοὺς ποιητὰς φαυλοτέρους εἶναι ποιητὰς αὐτῶν τῶν Μουσῶν. Οὐ γὰρ ἂν ἐκεῖναί γε ἐξαμάρτοιέν ποτε τοσοῦτον ὥστε ῥήματα ἀνδρῶν ποιήσασαι τὸ χρῶμα γυναικῶν καὶ

e 1 εἰ AO : ἢ K^c et i. m. a^2 || 7 ἢ τὸ πεπλασμένον O et i. m. A^3 : om. A || **669 a** 3 ἐλλιπὲς A^cO : ἐλλειπες (ut vid.) A || 9 ὅ τέ AO : ὅ τί cj. Böckh || **b** 6 περὶ AO : τὸ περὶ K^c || **c** 4 χρῶμα AO : σχῆμα K^c || καὶ μέλος ἀποδοῦναι O et i. m. A^c : om. A.

d'hommes la couleur et la mélodie qui conviendraient à des femmes, d'adapter, à des modulations et à des jeux de scène composés pour des hommes libres, des rythmes d'esclaves et de gens sans liberté, ou encore de mettre sur un fond de rythmes et d'attitudes d'homme libre une mélodie ou un texte opposés aux rythmes ; elles n'iraient pas mêler dans la même
d œuvre des cris d'animaux, des voix d'hommes, des bruits d'instruments et toute sorte de sons confus, puisqu'il s'agit de n'exprimer qu'une chose[1] ; mais des compositeurs humains, en tissant ensemble à cœur-joie tous ces éléments et en les tressant pêle-mêle, exciteraient le rire de ceux dont Orphée dit que « leur goût du beau est en son printemps[2] ». Ceux-ci, en effet, voient cette confusion totale, et, pour comble, les compositeurs séparent de la mélodie le rythme et les attitudes, en mettant en vers des paroles sans accompagnement ; ils
e produisent des mélodies rythmées sans paroles, pour le seul jeu de la cithare et de la flûte ; et en tout cela il est fort difficile de discerner ce qu'expriment un rythme et une harmonie qui ne répondent à aucun texte et quel modèle ils imitent parmi les modèles dignes de ce nom ; il faut convenir que tout cet art est plein de rusticité, lui qui est épris de la vitesse, de la virtuosité et des cris d'animaux au point de
670 a recourir à la flûte et à la cithare en dehors des cas où elles accompagnent la danse et le chant, alors que l'emploi de ces deux instruments entraîne toutes les vulgarités des tours de passe-passe. Tel est, là-dessus, notre jugement ; mais après tout nous n'examinons pas quelle sorte de musique doivent éviter nos plus de trente ans et ceux qui ont dépassé la cinquantaine, mais quelle sorte ils doivent cultiver. Or, de tout cela, nous pouvons dès maintenant je crois, tirer cette con-
b clusion : les quinquagénaires à qui il revient de chanter doivent être formés mieux que les chœurs de musique. Ils doivent avoir le sens et la science des rythmes et des harmonies ; sans cela, comment reconnaîtront-ils la rectitude des airs, auxquels convenaient ou ne convenaient pas le

1. Critique de la musique nouvelle, que Platon exècre (cf. *Rép.* III 399 c) ; la monodie du Phrygien dans l'*Oreste* d'Euripide, raillée par Aristophane (*Grenouilles,* 1309 sv.), devait lui paraître encore plus risible qu'au poète comique.

2. Citation libre d'un vers attribué à Orphée (cf. *Phil.*, 66 c 8).

μέλος ἀποδοῦναι, καὶ μέλος ἐλευθέρων αὖ καὶ σχήματα συνθεῖσαι ῥυθμοὺς δούλων καὶ ἀνελευθέρων προσαρμόττειν, οὐδ᾽ αὖ ῥυθμοὺς καὶ σχῆμα ἐλευθέριον ὑποθεῖσαι μέλος ἢ λόγον ἐναντίον ἀποδοῦναι τοῖς ῥυθμοῖς, ἔτι δὲ θηρίων φωνὰς καὶ ἀνθρώπων καὶ ὀργάνων καὶ πάντας ψόφους εἰς ταὐτὸ d
οὐκ ἄν ποτε συνθεῖεν, ὡς ἕν τι μιμούμεναι· ποιηταὶ δὲ ἀνθρώπινοι σφόδρα τὰ τοιαῦτα ἐμπλέκοντες καὶ συγκυκῶντες ἀλόγως, γέλωτ᾽ ἂν παρασκευάζοιεν τῶν ἀνθρώπων ὅσους φησὶν Ὀρφεὺς λαχεῖν ὥραν τῆς τέρψιος. Ταῦτά τε γὰρ δρῶσι πάντα κυκώμενα, καὶ ἔτι διασπῶσιν οἱ ποιηταὶ ῥυθμὸν μὲν καὶ σχήματα μέλους χωρίς, λόγους ψιλοὺς εἰς μέτρα τιθέντες, μέλος δ᾽ αὖ καὶ ῥυθμὸν ἄνευ ῥημάτων, ψιλῇ κιθα- e
ρίσει τε καὶ αὐλήσει προσχρώμενοι, ἐν οἷς δὴ παγχάλεπον ἄνευ λόγου γιγνόμενον ῥυθμόν τε καὶ ἁρμονίαν γιγνώσκειν ὅ τί τε βούλεται καὶ ὅτῳ ἔοικε τῶν ἀξιολόγων μιμημάτων· ἀλλὰ ὑπολαβεῖν ἀναγκαῖον ὅτι τὸ τοιοῦτόν γε πολλῆς ἀγροικίας μεστὸν πᾶν, ὁπόσον τάχους τε καὶ ἀπταισίας καὶ φωνῆς θηριώδους σφόδρα φίλον ὥστ᾽ αὐλήσει γε χρῆσθαι καὶ κιθαρίσει πλὴν ὅσον ὑπὸ ὄρχησίν τε καὶ ᾠδήν, ψιλῷ δ᾽ 670 a
ἑκατέρῳ πᾶσά τις ἀμουσία καὶ θαυματουργία γίγνοιτ᾽ ἂν τῆς χρήσεως. Ταῦτα μὲν ἔχει ταύτῃ λόγον· ἡμεῖς δέ γε οὐχ ὅ τι μὴ δεῖ ταῖς Μούσαις ἡμῶν προσχρῆσθαι τοὺς ἤδη τριακοντούτας καὶ τῶν πεντήκοντα πέραν γεγονότας σκοπούμεθα, ἀλλ᾽ ὅ τί ποτε δεῖ. Τόδε μὲν οὖν ἐκ τούτων ὁ λόγος ἡμῖν δοκεῖ μοι σημαίνειν ἤδη, τῆς γε χορικῆς μούσης ὅτι πεπαιδεῦσθαι δεῖ βέλτιον τοὺς πεντηκοντούτας ὅσοισπερ b
ἂν ᾄδειν προσήκῃ. Τῶν γὰρ ῥυθμῶν καὶ τῶν ἁρμονιῶν ἀναγκαῖον αὐτοῖς ἐστιν εὐαισθήτως ἔχειν καὶ γιγνώσκειν· ἢ πῶς τις τὴν ὀρθότητα γνώσεται τῶν μελῶν, ᾧ προσῆκεν ἢ

c 7 σχῆμα A et (τα eraso) O^c : σχήματα O || **d** 5 τε re vera AO || 6 ἔτι A (sed post ε eras.) et O || **670 a** 5 πέραν A et ἀ. i. m. O⁴ : πέρα O || 7 χορικῆς A Π i. m. O⁴ et (ο s. v.) O⁴ : χωρικῆς O || **b** 4 πῶς τις AO (*pace* L. Reinhard, *Die Anakoluthe bei Platon*, p. 147).

mode dorien et les rythmes que le compositeur leur a appliqués, et s'il l'a fait à raison ou à tort[1] ?

Clinias. — C'est évidemment impossible.

L'Athénien. — Ils sont ridicules, aussi, tous ces gens du grand public, de se croire aptes à discerner l'harmonieux, le rythmé et ce qui ne l'est pas, sous prétexte qu'on les a dressés à chanter avec accompagnement de flûte et à marcher
c en cadence ; ils ne calculent pas qu'ils font cela sans en savoir le moindre détail. En réalité, est bon tout air qui contient des éléments appropriés ; fautif, celui qui en a d'impropres.

Clinias. — Nécessairement.

L'Athénien. — Mais que fera celui qui ne discerne pas même ce que peuvent être ces éléments ? Pourra-t-il enfin, comme nous l'avons dit, juger, dans un cas donné, de la bonté d'un air ?

Clinias. — Et quel moyen ?

L'Athénien. — Nous revenons donc maintenant, paraît-il, à découvrir ceci : nos chanteurs, ceux qu'actuellement nous
d invitons, et, d'une certaine manière, contraignons à chanter de bon gré, doivent, à coup sûr, avoir poussé leur formation jusqu'à ce degré : jusqu'à être capables de suivre chacun les mesures des rythmes et les notes des airs, pour connaître l'ensemble des mélodies et des rythmes et pouvoir ainsi en choisir d'appropriés, ceux que chantent décemment les hommes de leur âge et de leur situation, et alors les chanter eux-mêmes et, tout de suite, goûter en les chantant des
e plaisirs inoffensifs, tout en enseignant ainsi aux plus jeunes un louable empressement pour les mœurs vertueuses ; arrivés à ce degré de formation, ils se seraient rendus maîtres d'une culture plus précise que celle qui s'adresse à la multitude et que celle des compositeurs eux-mêmes. Pour la troisième question, en effet, il n'est aucunement nécessaire que le compositeur en juge, à savoir si l'imitation est belle ou ne l'est pas, tandis que s'il s'agit de mélodie et de rythme on ne peut guère l'éviter ; les vieillards, eux, doivent examiner les trois éléments pour distinguer le premier degré d'excellence, puis

1. Entre tous les modes anciens, le dorien, seul mentionné ici, a toujours eu les préférences de Platon ; il suffit de renvoyer à la description de la *République* (III 399 a), qui affecte l'ignorance du terme technique, et à *Lachès* 188 d.

μὴ προσῆκεν τοῦ δωριστί, καὶ τοῦ ῥυθμοῦ ὃν ὁ ποιητὴς αὐτῷ προσῆψεν, ὀρθῶς ἢ μή;

ΚΛ. Δῆλον ὡς οὐδαμῶς.

ΑΘ. Γελοῖος γὰρ ὅ γε πολὺς ὄχλος ἡγούμενος ἱκανῶς γιγνώσκειν τό τε εὐάρμοστον καὶ εὔρυθμον καὶ μή, ὅσοι προσᾴδειν αὐλῷ καὶ βαίνειν ἐν ῥυθμῷ γεγόνασι διηναγκασμένοι, ὅτι δὲ δρῶσιν ταῦτα ἀγνοοῦντες αὐτῶν ἕκαστα, οὐ c συλλογίζονται. Τὸ δέ που προσήκοντα μὲν ἔχον πᾶν μέλος ὀρθῶς ἔχει, μὴ προσήκοντα δὲ ἡμαρτημένως.

ΚΛ. Ἀναγκαιότατα.

ΑΘ. Τί οὖν ὁ μηδ' ὅ τί ποτ' ἔχει γιγνώσκων; ἆρα, ὅτιπερ εἴπομεν, ὡς ὀρθῶς γε αὐτὸ ἔχει, γνώσεταί ποτε ἐν ὁτῳοῦν;

ΚΛ. Καὶ τίς μηχανή;

ΑΘ. Τοῦτ' οὖν, ὡς ἔοικεν, ἀνευρίσκομεν αὖ τὰ νῦν, ὅτι τοῖς ᾠδοῖς ἡμῖν, οὓς νῦν παρακαλοῦμεν καὶ ἑκόντας τινὰ τρόπον ἀναγκάζομεν ᾄδειν, μέχρι γε τοσούτου πεπαιδεῦσθαι d σχεδὸν ἀναγκαῖον, μέχρι τοῦ δυνατὸν εἶναι συνακολουθεῖν ἕκαστον ταῖς τε βάσεσιν τῶν ῥυθμῶν καὶ ταῖς χορδαῖς ταῖς τῶν μελῶν, ἵνα καθορῶντες τάς τε ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ἐκλέγεσθαί τε τὰ προσήκοντα οἷοί τ' ὦσιν ἃ τοῖς τηλικούτοις τε καὶ τοιούτοις ᾄδειν πρέπον, καὶ οὕτως ᾄδωσιν, καὶ ᾄδοντες αὐτοί τε ἡδονὰς τὸ παραχρῆμα ἀσινεῖς ἥδωνται καὶ τοῖς νεωτέροις ἡγεμόνες ἠθῶν χρηστῶν ἀσπασμοῦ e προσήκοντος γίγνωνται· μέχρι δὲ τοσούτου παιδευθέντες ἀκριβεστέραν ἂν παιδείαν τῆς ἐπὶ τὸ πλῆθος φερούσης εἶεν μετακεχειρισμένοι καὶ τῆς περὶ τοὺς ποιητὰς αὐτούς. Τὸ γὰρ τρίτον οὐδεμία ἀνάγκη ποιητῇ γιγνώσκειν, εἴτε καλὸν εἴτε μὴ καλὸν τὸ μίμημα, τὸ δὲ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ σχεδὸν ἀνάγκη, τοῖς δὲ πάντα τὰ τρία τῆς ἐκλογῆς ἕνεκα

b 10 αὐλῷ cj. Badham : αὐτῶν AO || βαίνειν A et (ει i. r. ex ω) O^c : βαίνων O || **c** 2 post ἔχον ras. duar. litt. in A (cum uno signo) || 3 post μὴ ras. duar. litt. in A (cum duobus signis) || 5 ὅτιπερ AO (cf. 797 e 2) : ὅπερ cj. Bekker || 8 αὖ τὰ cj. Böckh : αὐτὰ AO || **e** 3 ἐπὶ O et s. v. A^c : om. A.

le second, sous peine de n'être jamais des enchanteurs capables
671 a de mener les jeunes à la vertu[1].

Retour à la question des beuveries.

Donc, la tâche que l'argumentation se proposait au début, montrer que l'assistance prêtée au chœur de Dionysos était justifiée, elle l'a remplie de son mieux ; mais voyons si elle a réussi. D'une part, sans doute, une pareille assemblée devient forcément plus tumultueuse à mesure que la beuverie se prolonge ; c'est ce que nous avons, au commencement, déclaré inévitable dans ces
b réunions, telles qu'elles se pratiquent aujourd'hui.

CLINIAS. — C'est fatal.

L'ATHÉNIEN. — D'autre part, chacun se sent plus léger, s'exalte, se réjouit, se grise de paroles et dans cet état n'écoute plus son voisin ; il se croit devenu capable de se gouverner lui-même et les autres.

CLINIAS. — Et comment !

L'ATHÉNIEN. — Ne disions-nous pas qu'en l'occurrence l'âme des buveurs, comme un morceau de fer, prend dans l'incandescence une souplesse et une jeunesse nouvelles, au
c point de devenir ductile aux mains de ce qui peut et sait la former et la façonner, comme au temps qu'elle était jeune[2] ; le modeleur, ajoutions-nous, est le même qu'à cette époque-là, c'est-à-dire le bon législateur ; à lui de donner au festin les lois sur les beuveries, capables d'amener cet exalté, cet effronté, qui devient plus impudent que de raison et ne veut pas accepter l'ordre ni son tour de se taire, de parler, de boire et de chanter, à faire délibérément tout le contraire,

1. Conclusion de la section sur la « belle » musique et rappel des « incantations » à la vertu (cf. ci-dessus 659 e et la note, 664 b, 665 c, 666 c). La fin du livre II mettra le point final au propos des beuveries et de l'usage du vin, ainsi qu'à la partie musicale de l'éducation ; l'autre partie de celle-ci, la gymnastique, amorcée par une question de Clinias « qui est en réalité une réponse » (673 c), ne sera traitée qu'au livre VII (cf. 796 e).

2. L'âme du buveur devient fer incandescent (cf. 666 b 7-c 1), celle du voluptueux fondait comme de la cire (633 d) ; Pindare avait appliqué cette dernière image à son propre trouble en face de Théoxène de Ténédos (*Éloge* IV Puech, v. 6-7). Sur les métaphores platoniciennes tirées du travail des métaux et de celui de la cire.

τοῦ καλλίστου καὶ δευτέρου, ἢ μηδέποτε ἱκανὸν ἐπῳδὸν γίγνεσθαι νέοις πρὸς ἀρετήν. 671 a

Καὶ ὅπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, τὴν τῷ τοῦ Διονύσου χορῷ βοήθειαν ἐπιδεῖξαι καλῶς λεγομένην, εἰς δύναμιν εἴρηκεν· σκοπώμεθα δὴ εἰ τοῦθ' οὕτω γέγονεν. Θορυβώδης μέν που ὁ σύλλογος ὁ τοιοῦτος ἐξ ἀνάγκης προϊούσης τῆς πόσεως ἐπὶ μᾶλλον ἀεὶ συμβαίνει γιγνόμενος, ὅπερ ὑπεθέμεθα κατ' ἀρχὰς ἀναγκαῖον εἶναι γίγνεσθαι περὶ τῶν νῦν λεγομένων. b

ΚΛ. Ἀνάγκη.

ΑΘ. Πᾶς δέ γε αὐτὸς αὑτοῦ κουφότερος αἴρεται καὶ γέγηθέν τε καὶ παρρησίας ἐμπίμπλαται καὶ ἀνηκουστίας ἐν τῷ τοιούτῳ τῶν πέλας, ἄρχων δ' ἱκανὸς ἀξιοῖ ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων γεγονέναι.

ΚΛ. Τί μήν;

ΑΘ. Οὐκοῦν ἔφαμεν, ὅταν γίγνηται ταῦτα, καθάπερ τινὰ σίδηρον τὰς ψυχὰς τῶν πινόντων διαπύρους γιγνομένας μαλθακωτέρας γίγνεσθαι καὶ νεωτέρας, ὥστε εὐαγώγους συμβαίνειν τῷ δυναμένῳ τε καὶ ἐπισταμένῳ παιδεύειν τε c
καὶ πλάττειν, καθάπερ ὅτ' ἦσαν νέαι; τοῦτον δ' εἶναι τὸν πλάστην τὸν αὐτὸν ὥσπερ τότε, τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην, οὗ νόμους εἶναι δεῖ συμποτικούς, δυναμένους τὸν εὔελπιν καὶ θαρραλέον ἐκεῖνον γιγνόμενον καὶ ἀναισχυντότερον τοῦ δέοντος, καὶ οὐκ ἐθέλοντα τάξιν καὶ τὸ κατὰ μέρος σιγῆς καὶ λόγου καὶ πόσεως καὶ μούσης ὑπομένειν, ἐθέλειν ποιεῖν

671 a 2 καὶ -**d** 6 νήφοντας hab. Eusebius, 12, 24, 1-4 (597 c-598 b V.) || τοῦ A et s. v. O⁴ : om. O || 6 inter πόσεως et ἐπὶ ras. trium litt. in A : πόσεως επι ἐπι (pr. ἐπὶ sine spir. et p. n., uterque sine acc.) O πόσεως ἔτι Eus. || ἀεὶ Eus. : εἰ A (ante εἰ ras. un. litt. cum uno signo) et O || γιγνόμενος AO cum Eusebii ION || **b** 1 λεγομένων Eus. : γιγνομένων AO || 5 ἱκανὸς A Eus. Π i. m. O⁴ (cum καὶ καλῶς) et (ὁ s. v.) O⁴ : ἱκανῶς O || 10 μαλθακωτέρας AO : μαλακωτέρας Eus. || **c** 1 τε καὶ (1°) A Eus. : καὶ O || 3 ὥσπερ AO : ὅνπερ Kᶜ || 6 οὐκ ἐθέλοντα AO : οὐ θέλοντα Eus.

et lorsqu'entre en scène la mauvaise hardiesse, à pouvoir
d lancer contre elle et lui opposer, d'accord avec la justice, la plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée honneur et respect de soi-même[1] ?

Clinias. — C'est cela.

L'Athénien. — Et comme gardiens et collaborateurs de ces lois, il y a de sobres et calmes stratèges des gens ivres, sans lesquels il est plus risqué de combattre l'ivresse que de guerroyer avec des chefs qui manqueraient de sang-froid, et celui qui ne peut se résoudre à obéir à ces stratèges et aux
e chefs de Dionysos, les hommes de plus de soixante ans, remportera un déshonneur aussi grand et plus grand que celui qui désobéit aux chefs d'Arès.

Clinias. — Exactement.

L'Athénien. — Eh bien ! si telle était l'ivresse et tel le jeu, de pareils convives ne s'en iraient-ils pas avec un profit, et avec plus d'amitié que précédemment les uns pour les autres,
672 a non plus avec de l'inimitié comme à présent, et après avoir passé toute la réunion selon les lois et dans l'obéissance, chaque fois que les gens sobres donneraient le ton aux autres ?

Clinias. — Exactement, si vraiment la réunion se passait telle que tu la décris maintenant.

L'Athénien. — N'allons donc plus reprocher sans ambages au don de Dionysos d'être mauvais et indigne qu'une cité l'accueille. On pourrait, en effet, énumérer bien d'autres avantages ; mais ne voilà-t-il pas que même du plus grand bienfait qu'il procure on hésite à parler devant la multitude, parce que les gens le comprennent mal et ont peine à le
b reconnaître quand on leur en parle ?

Clinias. — Que veux-tu dire ?

L'Athénien. — Une tradition et aussi une rumeur insinuent que ce dieu eut le jugement dérangé[2] par sa marâtre

cf. P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, Paris, 1945, p. 204-206.

1. Récurrence de 647 a sv. L'*aidôs*, « crainte divine », n'est ici qu'une forme de la tempérance ; plus loin (672 d 8), elle tendra davantage à se confondre avec l'ensemble de la vertu, comme la tempérance (*sôphrosynè*) pourrait le faire si on l'identifiait à la *phronèsis* (IV 710 a 6). Dans la bonne crainte de l'*aidôs*, le livre III (699 c 2-6) verra la cause de la victoire athénienne sur les Mèdes.

2. Cf. ci-dessus 648 c 1 et la note.

πάντα τούτοις τἀναντία, καὶ εἰσιόντι τῷ μὴ καλῷ θάρρει τὸν κάλλιστον διαμαχόμενον φόβον εἰσπέμπειν οἵους τ' **d** εἶναι μετὰ δίκης, ὃν αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην θεῖον φόβον ὠνομάκαμεν ;

ΚΛ. Ἔστιν ταῦτα.

ΑΘ. Τούτων δέ γε τῶν νόμων εἶναι νομοφύλακας καὶ συνδημιουργοὺς αὐτοῖς τοὺς ἀθορύβους καὶ νήφοντας τῶν μὴ νηφόντων στρατηγούς, ὧν δὴ χωρὶς μέθῃ διαμάχεσθαι δεινότερον ἢ πολεμίοις εἶναι μὴ μετὰ ἀρχόντων ἀθορύβων, καὶ τὸν αὖ μὴ δυνάμενον ἐθέλειν πείθεσθαι τούτοις καὶ τοῖς ἡγεμόσιν τοῖς τοῦ Διονύσου, τοῖς ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γεγο- **e** νόσιν, ἴσην καὶ μείζω τὴν αἰσχύνην φέρειν ἢ τὸν τοῖς τοῦ Ἄρεως ἀπειθοῦντα ἄρχουσιν.

ΚΛ. Ὀρθῶς.

ΑΘ. Οὐκοῦν εἴ γε εἴη τοιαύτη μὲν μέθη, τοιαύτη δὲ παιδιά, μῶν οὐκ ὠφεληθέντες ἂν οἱ τοιοῦτοι συμπόται καὶ μᾶλλον φίλοι ἢ πρότερον ἀπαλλάττοιντο ἀλλήλων, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ τὰ νῦν ἐχθροί, κατὰ νόμους δὲ πᾶσαν τὴν συνουσίαν **672 a** συγγενόμενοι καὶ ἀκολουθήσαντες, ὁπότε ἀφηγοῖντο οἱ νήφοντες τοῖς μὴ νήφουσιν ;

ΚΛ. Ὀρθῶς, εἴ γε δὴ εἴη τοιαύτη οἵαν νῦν λέγεις.

ΑΘ. Μὴ τοίνυν ἐκεῖνό γ' ἔτι τῆς τοῦ Διονύσου δωρεᾶς ψέγωμεν ἁπλῶς, ὡς ἔστιν κακὴ καὶ εἰς πόλιν οὐκ ἀξία παραδέχεσθαι. Καὶ γὰρ ἔτι πλείω τις ἂν ἐπεξέλθοι λέγων· ἐπεὶ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ὃ δωρεῖται λέγειν μὲν ὄκνος εἰς τοὺς πολλοὺς διὰ τὸ κακῶς τοὺς ἀνθρώπους αὐτὸ ὑπολαβεῖν καὶ γνῶναι λεχθέν. **b**

ΚΛ. Τὸ ποῖον δή ;

ΑΘ. Λόγος τις ἅμα καὶ φήμη ὑπορρεῖ πως ὡς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρυιᾶς Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν

d 1 τὸν Eus. : τὸν μὴ AO || 5 γε A et s. v. O⁴ : om. O || 9 πείθεσθαι O et (θε s. v.) A² : πεισθαι A || **672 a** 2 ἀφηγοῖντο A : ἀφίκοιντο O || 4 εἴη A (η i. r.) et s. v. O³ : ἐπὶ O επι (sic) s. v. A².

Héra[1], et que pour se venger il envoie la frénésie et toutes les chorées convulsives ; que, dans le même esprit et à cette fin, il a fait présent du vin. Pour moi, je laisse tenir de pareils propos à ceux qui estiment prudent de les tenir en parlant des dieux ; tout ce que je sais, c'est qu'absolument
c aucun être ne possède jamais, quand il vient au monde, toute la somme de raison que doit avoir son âge adulte ; or, dans le temps où il n'a pas encore son compte d'intelligence, chacun est fou et crie sans règle, et dès qu'il se dresse sur ses pieds, sans règle encore il se met à sauter. Rappelons-nous que c'étaient là, à notre dire, les origines de la musique et de la gymnastique.

Clinias. — Nous nous en souvenons, bien sûr.

d L'Athénien. — Et aussi que ce début, disions-nous, avait implanté dans notre humanité le sens du rythme et de l'harmonie, et que, parmi les dieux, Apollon, les Muses et Dionysos en étaient les parrains[2] ?

Clinias. — Comment l'oublier ?

L'Athénien. — Pour ce qui est du vin, en particulier, l'opinion courante, à ce qu'il paraît, le prétend donné aux hommes pour leur châtiment, afin de les égarer ; celle que nous défendons, au contraire, en fait un remède qui facilite à l'âme l'acquisition de la pudeur et au corps celle de la santé et de la force.

Clinias. — Voilà qui est, étranger, fort bien résumer le débat.

Musique et gymnastique.

e L'Athénien. — Mettons donc que nous sommes venus à bout de la moitié de la chorée ; l'autre moitié, selon qu'il pourra sembler bon, nous la traiterons ou la laisserons de côté.

Clinias. — De quoi parles-tu, et comment distingues-tu ces deux parties ?

L'Athénien. — L'ensemble de la chorée, n'est-ce pas ? était pour nous l'ensemble de l'éducation ; il y avait d'une part les rythmes et les mélodies, l'élément vocal.

1. Cf. le *Cyclope* d'Euripide (v. 3), ἐμμανὴς Ἥρας ὕπο.

2. Deuxième récurrence du début du livre II ; cf. 665 a et la note ; mais ici (et VII 796 e) les dieux ne sont plus appelés nos « chorèges ». Le θεῶν de d 2 paraît être une réminiscence d'*Iliade*, II, 761.

γνώμην, διὸ τάς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμ-
βάλλει χορείαν τιμωρούμενος· ὅθεν καὶ τὸν οἶνον ἐπὶ τοῦτ'
αὐτὸ δεδώρηται. Ἐγὼ δὲ τὰ μὲν τοιαῦτα τοῖς ἀσφαλὲς ἡγου-
μένοις εἶναι λέγειν περὶ θεῶν ἀφίημι λέγειν, τὸ δὲ τοσόνδε
οἶδα, ὅτι πᾶν ζῷον, ὅσον αὐτῷ προσήκει νοῦν ἔχειν τελεω- c
θέντι, τοῦτον καὶ τοσοῦτον οὐδὲν ἔχον ποτὲ φύεται· ἐν
τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρό-
νησιν, πᾶν μαίνεταί τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκται-
νώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως αὖ πηδᾷ. Ἀναμνησθῶμεν δὲ
ὅτι μουσικῆς τε καὶ γυμναστικῆς ἔφαμεν ἀρχὰς ταύτας
εἶναι.

ΚΛ. Μεμνήμεθα· τί δ' οὔ;

ΑΘ. Οὐκοῦν καὶ ὅτι τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας αἴ-
σθησιν τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν ἐνδεδωκέναι τὴν ἀρχὴν ταύτην d
ἔφαμεν, Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Μούσας καὶ Διόνυσον θεῶν
αἰτίους γεγονέναι;

ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΑΘ. Καὶ δὴ καὶ τὸν οἶνόν γε, ὡς ἔοικεν, ὁ τῶν ἄλλων
λόγος, ἵνα μανῶμεν, φησὶν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ τῶν ἀνθρώπων
δεδόσθαι· ὁ δὲ νῦν λεγόμενος ὑφ' ἡμῶν φάρμακον ἐπὶ τοὐ-
ναντίον φησὶν αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἕνεκα δεδόσθαι,
σώματος δὲ ὑγιείας τε καὶ ἰσχύος.

ΚΛ. Κάλλιστα, ὦ ξένε, τὸν λόγον ἀπεμνημόνευκας.

ΑΘ. Καὶ τὰ μὲν δὴ τῆς χορείας ἡμίσεα διαπεπε- e
ράνθω· τὰ δ' ἡμίσεα, ὅπως ἂν ἔτι δοκῇ, περανοῦμεν ἢ καὶ
ἐάσομεν.

ΚΛ. Ποῖα δὴ λέγεις, καὶ πῶς ἑκάτερα διαιρῶν;

ΑΘ. Ὅλη μέν που χορεία ὅλη παίδευσις ἦν ἡμῖν, τούτου
δ' αὖ τὸ μὲν ῥυθμοί τε καὶ ἁρμονίαι, τὸ κατὰ τὴν φωνήν.

b 5 ἐμβάλλει A : ἐμβάλλειν A^c (ν add.) et O || 8 τό -**c** 5 πηδᾷ hab. Stobaeus, IV, 11, 14 (340, 4-9 H.) || **c** 4 ἀκταινώσῃ ἑαυτό A (pr. α i. r.) et O Stob. : ἀποκτείνῃ τις αὐτό K^c || **d** 10 ἀπεμνημόνευκας AO : ἀπομεμνημόνευκας K^c || **e** 2 ἂν A et s. v. O^4 : om. O.

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — D'autre part, le mouvement du corps avait le rythme en commun avec le mouvement de la voix, mais il avait en propre les figures, tandis que, de l'autre côté,
673 a c'est la mélodie qui caractérise le mouvement de la voix.

Clinias. — Tout à fait vrai.

L'Athénien. — Or, quand la voix atteint jusqu'à l'âme, voilà, me semble-t-il, la formation à la vertu que nous avons appelée musique[1].

Clinias. — Oui, exactement.

L'Athénien. — Quant aux mouvements du corps que nous avons nommés danse d'agrément, si on les règle de façon à procurer l'excellence du corps, l'éducation rationnelle de celui-ci en vue d'un pareil résultat, appelons-la gymnastique.

Clinias. — Très exact.

b L'Athénien. — Dans la musique, cette sorte de moitié de la chorée dont nous venons de dire que nous l'avions parcourue et menée à terme, qu'il en soit dit maintenant encore la même chose ; mais l'autre moitié, en parlerons-nous, ou comment et de quelle façon devons-nous faire ?

Clinias. — Très bon, tu causes avec des Crétois et des Lacédémoniens ; après ce long entretien sur la musique nous frustrer de la gymnastique, quelle réponse peux-tu croire que l'un de nous doive faire à une telle proposition ?

L'Athénien. — Je dirai que tu as répondu assez claire-
c ment en me demandant cela, et j'entends que ta question est en réalité une réponse, je le répète, et de plus une injonction de mener au terme le débat sur la gymnastique.

Clinias. — Tu as fort bien compris ; fais-le donc.

L'Athénien. — Il faut le faire ; aussi bien n'est-il guère difficile de vous dire ce que vous savez l'un et l'autre. Car, en cette matière, vous avez beaucoup plus d'expérience qu'en l'autre.

1. Je traduis le texte de la première main de O, qui donne ὡς (a 3) ; l'adoption du πρὸς de A, suivi par O^4 et K^c, a mis C. Ritter sur la voie d'une conjecture qui ne paraît pas s'imposer (malgré le parallélisme de 643 e 4) : on traduirait alors, avec L. Robin : « le mouvement (de la voix) mené jusqu'à l'éducation de l'âme par rapport à sa vertu propre ».

ΚΛ. Ναί.

ΑΘ. Τὸ δέ γε κατὰ τὴν τοῦ σώματος κίνησιν ῥυθμὸν μὲν κοινὸν τῇ τῆς φωνῆς εἶχε κινήσει, σχῆμα δὲ ἴδιον. Ἐκεῖ δὲ
μέλος ἡ τῆς φωνῆς κίνησις. 673 a

ΚΛ. Ἀληθέστατα.

ΑΘ. Τὰ μὲν τοίνυν τῆς φωνῆς μέχρι τῆς ψυχῆς, ὡς ἀρετῆς παιδείαν, οὐκ οἶδ᾽ ὅντινα τρόπον ὠνομάσαμεν μουσικήν.

ΚΛ. Ὀρθῶς μὲν οὖν.

ΑΘ. Τὰ δέ γε τοῦ σώματος, ἃ παιζόντων ὄρχησιν εἴπομεν, ἐὰν μέχρι τῆς τοῦ σώματος ἀρετῆς ἡ τοιαύτη κίνησις γίγνηται, τὴν ἔντεχνον ἀγωγὴν ἐπὶ τὸ τοιοῦτον αὐτοῦ γυμναστικὴν προσείπωμεν.

ΚΛ. Ὀρθότατα.

ΑΘ. Τὸ δὲ τῆς μουσικῆς, ὃ νυνδὴ σχεδὸν ἥμισυ διε- b
ληλυθέναι τῆς χορείας εἴπομεν καὶ διαπεπεράνθαι, καὶ νῦν οὕτως εἰρήσθω· τὸ δ᾽ ἥμισυ λέγωμεν, ἢ πῶς καὶ πῇ ποιητέον ;

ΚΛ. Ὦ ἄριστε, Κρησὶν καὶ Λακεδαιμονίοις διαλεγόμενος, μουσικῆς πέρι διελθόντων ἡμῶν, ἐλλειπόντων δὲ γυμναστικῆς, τί ποτε οἴει σοι πότερον ἡμῶν ἀποκρινεῖσθαι πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν ;

ΑΘ. Ἀποκεκρίσθαι ἔγωγ᾽ ἄν σε φαίην σχεδὸν ταῦτ᾽
ἐρόμενον σαφῶς, καὶ μανθάνω ὡς ἐρώτησις οὖσα αὕτη c
τὰ νῦν ἀπόκρισίς τέ ἐστιν, ὡς εἶπον, καὶ ἔτι πρόσταξις διαπεράνασθαι τὰ περὶ γυμναστικῆς.

ΚΛ. Ἄρισθ᾽ ὑπέλαβές τε καὶ οὕτω δὴ ποίει.

ΑΘ. Ποιητέον· οὐδὲ γὰρ πάνυ χαλεπόν ἐστιν εἰπεῖν ὑμῖν γε ἀμφοτέροις γνώριμα. Πολὺ γὰρ ἐν ταύτῃ τῇ τέχνῃ πλέον ἐμπειρίας ἢ ἐν ἐκείνῃ μετέχετε.

673 a 3 ὡς O : πρὸς A K[c] cum O[4] (s. v.) et ἀ. i. m. O[4] || 4 ἀρετῆς παιδείαν AO : ἀρετὴν παιδείας (cum πρὸς) cj. C. Ritter || 10 προσείπωμεν A et (ω ex ο) O[c] : προσείπομεν O || **c** 1 ἐρόμενον A et (pr. ο ex ω) O[c] : ἐρώμενον O || 7 μετέχετε A et (ult. ε i. r.) O[c] : μετέχετον ut vid. O.

Clinias. — Tu dis la vérité même.

L'Athénien. — Eh bien ! ce jeu, lui aussi, n'a-t-il pas
d pour principe l'habitude naturelle que tout être a de sauter ? L'homme, disions-nous, acquiert un sens du rythme qui lui fait engendrer et produire la danse, et lorsque le chant suggère et réveille le rythme, l'union de ces deux éléments produit la chorée et ses fêtes.

Clinias. — Très vrai.

L'Athénien. — Et une partie de la chorée, disons-nous, a déjà été exposée ; l'autre, nous tâcherons de l'exposer à son tour[1].

Clinias. — D'accord.

Conclusion sur l'usage du vin.

e L'Athénien. — Mettons donc auparavant, si vous en êtes aussi d'avis, la dernière pierre au règlement sur les banquets.

Clinias. — Quelle est cette pierre dont tu parles ?

L'Athénien. — Si une cité prend au sérieux la pratique actuellement en question et en use conformément à la législation et à l'ordre, pour s'entraîner à la tempérance, et qu'elle s'adonne aux autres plaisirs de la même façon et selon le même principe, en prenant les moyens de s'en rendre maîtresse, c'est là une méthode qu'il faut étendre à tous les exercices de ce genre ; mais si elle en fait un jeu et qu'il doive être loisible au premier venu de boire quand il veut,
674 a avec les compagnons qu'il veut, en s'accordant toute sorte d'autres licences, je n'autoriserais pas de mon suffrage la pratique de l'ivresse dans cette cité ou pour cet individu, mais plus encore qu'à l'usage crétois ou lacédémonien, je me rallierais à la loi de Carthage[2], d'après laquelle jamais personne ne prend en campagne de boisson enivrante, mais

1. Au livre VII seulement ; cf. ci-dessus la note à 671 a.

2. Cette loi doit être postérieure à 396 av. J.-C., date à laquelle Diodore (14, 63, 3) fait mention des magasins pour le vin établis par Himilcon alors qu'il assiégeait Syracuse ; observée à l'époque du IIe livre (mais non encore à celle du Ier ; cf. 637 d), on la voit négligée un demi-siècle plus tard. Cf. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, II, p. 346, n. 4-5 ; L. Laurand, *Pour mieux comprendre l'antiquité classique* (*Manuel*..., t. IV), p. 348, n. 1.

ΚΛ. Σχεδὸν ἀληθῆ λέγεις.

ΑΘ. Οὐκοῦν αὖ ταύτης ἀρχὴ μὲν τῆς παιδιᾶς τὸ κατὰ φύσιν πηδᾶν εἰθίσθαι πᾶν ζῷον, τὸ δὲ ἀνθρώπινον, ὥς d
ἔφαμεν, αἴσθησιν λαβὸν τοῦ ῥυθμοῦ ἐγέννησέν τε ὄρχησιν καὶ ἔτεκεν, τοῦ δὲ μέλους ὑπομιμνῄσκοντος καὶ ἐγείροντος τὸν ῥυθμόν, κοινωθέντ᾽ ἀλλήλοις χορείαν καὶ παιδιὰν ἐτεκέτην.

ΚΛ. Ἀληθέστατα.

ΑΘ. Καὶ τὸ μέν, φαμέν, ἤδη διεληλύθαμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ πειρασόμεθα ἐφεξῆς διελθεῖν.

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΑΘ. Ἐπὶ τοίνυν τῇ τῆς μέθης χρείᾳ τὸν κολοφῶνα πρῶτον ἐπιθῶμεν, εἰ καὶ σφῷν συνδοκεῖ. e

ΚΛ. Ποῖον δὴ καὶ τίνα λέγεις;

ΑΘ. Εἰ μέν τις πόλις ὡς οὔσης σπουδῆς τῷ ἐπιτηδεύματι τῷ νῦν εἰρημένῳ χρήσεται μετὰ νόμων καὶ τάξεως, ὡς τοῦ σωφρονεῖν ἕνεκα μελέτης χρωμένη, καὶ τῶν ἄλλων ἡδονῶν μὴ ἀφέξεται ὡσαύτως καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τοῦ κρατεῖν αὐτῶν ἕνεκα μηχανωμένη, τοῦτον μὲν τὸν τρόπον ἅπασι τούτοις χρηστέον· εἰ δ᾽ ὡς παιδιᾷ τε, καὶ ἐξέσται τῷ βουλομένῳ καὶ ὅταν βούληται καὶ μεθ᾽ ὧν ἂν βούληται πίνειν μετ᾽ ἐπιτηδευμάτων ὡντινωνοῦν ἄλλων, οὐκ 674 a
ἂν τιθείμην ταύτην τὴν ψῆφον, ὡς δεῖ ποτε μέθῃ χρῆσθαι ταύτην τὴν πόλιν ἢ τοῦτον τὸν ἄνδρα, ἀλλ᾽ ἔτι μᾶλλον τῆς Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων χρείας προσθείμην ἂν τῷ τῶν Καρχηδονίων νόμῳ, μηδέποτε μηδένα ἐπὶ στρατοπέδου γεύεσθαι τούτου τοῦ πώματος, ἀλλ᾽ ὑδροποσίαις συγγίγνεσθαι

d 4 παιδιὰν AO : παιδείαν (εί s. v.) A² || **e** 3 εἰ -674 **c** 3 δίαιτα hab. Eusebius, 12, 25, 1 (598 c-599 b V.) || 5 μελέτης AO : μελέτῃ Eus. || **674 a** 3 ἀλλ᾽- **c** 1 οἶνος hab. Galenus, IV, 810-811 K. || 4 τῶν AO : om. Gal. Eus. || 5 μηδέποτε -c 6 εἰρήσθω hab. Stobaeus, IV, 2, 30 (165, 1-17 H.) || 6 πώματος A : πόματος Aᶜ (ut vid.) et O Gal. Eus. Stob. || ὑδροποσίαις (alt. o i. r. ex ω) AᶜOᶜ et Gal. Eus. Stobaei L : ὑδροπωσίαις AO ὑδροποσίᾳ Stobaei SMA.

pendant tout ce temps on se réunit pour s'abreuver d'eau ; dans la ville, jamais esclave, homme ou femme, ne prend de
b vin, ni les magistrats l'année de leur charge, et de même les pilotes et les juges en activité ne prennent absolument pas de vin, ni quiconque est convoqué pour donner son avis à une délibération de quelque importance, ni personne pendant le jour, sauf pour cause d'entraînement ou de maladie, ni davantage la nuit quand un homme ou une femme a l'intention de procréer. On pourrait citer une foule d'autres circonstances où ceux qui ont leur juste part de sens ne boiront pas de vin ; aussi, en vertu de ce principe, il ne
c faudrait à aucune cité des vignes nombreuses, et si les autres cultures et toute l'économie y sont réglées, la production du vin en particulier y sera plus que toute autre modérée et restreinte. Voilà, étrangers, si vous m'approuvez, la dernière pierre que nous mettrons à cet entretien sur le vin.

Clinias. — Fort bien, et nous t'approuvons.

τοῦτον τὸν χρόνον ἅπαντα, καὶ κατὰ πόλιν μήτε δούλην μήτε δοῦλον γεύεσθαι μηδέποτε, μηδὲ ἄρχοντας τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν ὃν ἂν ἄρχωσιν, μηδ᾽ αὖ κυβερνήτας μηδὲ δικαστὰς b ἐνεργοὺς ὄντας οἴνου γεύεσθαι τὸ παράπαν, μηδ᾽ ὅστις βουλευσόμενος εἰς βουλὴν ἀξίαν τινὰ λόγου συνέρχεται, μηδέ γε μεθ᾽ ἡμέραν μηδένα τὸ παράπαν εἰ μὴ σωμασκίας ἢ νόσων ἕνεκα, μηδ᾽ αὖ νύκτωρ ὅταν ἐπινοῇ τις παῖδας ποιεῖσθαι ἀνὴρ ἢ καὶ γυνή. Καὶ ἄλλα δὲ πάμπολλα ἄν τις λέγοι ἐν οἷς τοῖς νοῦν τε καὶ νόμον ἔχουσιν ὀρθὸν οὐ ποτέος οἶνος· ὥστε κατὰ τὸν λόγον τοῦτον οὐδ᾽ ἀμπέλων ἂν πολλῶν c δέοι οὐδ᾽ ᾑτινι πόλει, τακτὰ δὲ τά τ᾽ ἄλλ᾽ ἂν εἴη γεωργήματα καὶ πᾶσα ἡ δίαιτα, καὶ δὴ τά γε περὶ οἶνον σχεδὸν ἁπάντων ἐμμετρότατα καὶ ὀλίγιστα γίγνοιτ᾽ ἄν. Οὗτος, ὦ ξένοι, ἡμῖν, εἰ συνδοκεῖ, κολοφὼν ἐπὶ τῷ περὶ οἴνου λόγῳ ῥηθέντι εἰρήσθω.

ΚΛ. Καλῶς, καὶ συνδοκεῖ.

a 7 δούλην μήτε δοῦλον A cum Eusebii ION Stobaei SMA : δοῦλον μήτε δούλην O Stobaei L δούλους Gal. || b 2 μηδ᾽ Gal. Eus. Stobaei SMA : οὐδ᾽ AO Stobaei L || 7 ἐν οἷς AO Gal. Stob. : ὡς Eus. || c 1 ἀμπέλων AO Stob. : ἀμπελώνων Eus. || 2 τά τ᾽ ἄλλα O Stobaei L : τά τ᾽ ἄλλ᾽ A τἄλλα Eus. τὰ ἄλλα Stobaei SMA || ἂν AO Eus. Stobaei L : om. Stobaei SMA || 3 οἶνον AO Stobaei SMA : οἴνων O Stobaei L || 4 ἐμμετρότατα O Stob. : ἐμμετριώτατα A et (ιώ s. v.) O[4].

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION.

Première partie. Plan et intension générale des *Lois* (A. Diès) v

IIe partie. Les *Lois* et le droit positif (L. Gernet) . . . xciv

IIIe partie. Le texte des *Lois* (E. des Places) ccvii

CONSPECTUS SIGLORUM ccxix

LIVRE I 1

LIVRE II 38

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (11-1951).
Dépôt légal : n° 331. — 4e trim. 1951.



